Федеральное государственное автономное образовательное

учреждение высшего образования

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»

На правах рукописи

Моисеев Дмитрий Сергеевич

«Политическая философия итальянского фашизма. Становление и развитие доктрины»

Специальность

09.00.03 – История философии

Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук

Научный руководитель:

доктор философских наук, профессор

Руткевич Алексей Михайлович

Москва – 2016

Содержание

Введение

Актуальность исследования

В данной работе предпринята историко-философская реконструкция политической философии итальянского фашизма, а также сделан её анализ. Проблема актуальности исследования фашистской доктрины и её генезиса в историко-философском контексте довольно остра и болезненна, особенно в России. Коммунистическая пропаганда укоренила в национальном сознании ошибочное представление о тождественности испанского фалангизма, немецкого национал-социализма и итальянского фашизма – политических движений и соответствующих им доктрин, относящихся к одному идеологическому полюсу. Все европейские праворадикальные политические движения первой половины XX века были заклеймены «фашистскими»; советизированное разъяснение этого термина весьма созвучно позиции знаменитого итальянского неогегельянца Б. Кроче, согласно которой антифашизм является культурой, а фашизм – варварством. Знаменитый советский плакат «Фашизм – враг человечества. Фашизм – это уничтожение культуры! Фашизм – это голод! Фашизм – это тюрьма! Фашизм – это война!» является яркой иллюстрацией данной точки зрения. Эта оценка предельно эмоциональна и носит откровенно ценностный характер, обусловленный историческими и идеологическими факторами.

Итальянский фашизм, безусловно, необходимо считать явлением XX века. В своих революционно-модернистских устремлениях он всецело принадлежит эпохе, которая его породила, периоду глубокого социального, политического, ценностного кризиса. Он давно стал призраком ушедшей эры, от которой практически не осталось следов. Те движения, которые принято называть «неофашистскими», безуспешно пытались развернуть время вспять, нарушая, таким образом, один из основополагающих принципов философии оригинального итальянского фашизма – частные политические формы должны быть направлены на решение исторических

вызовов времени и, таким образом, должны быть актуальны в своей современности. Можно с полным на то основанием утверждать, что «возрождать» фашизм в XXI веке не только бессмысленно, но и технически невозможно, а его современные апологеты «не ведают, что творят».

В чём же, в таком случае, актуальность данного вопроса? Современная политическая культура зачастую задаёт слишком узкие ценностные рамки, не вмещающие многообразие наследия человеческой мысли. В условиях современного мира, с его изобилием международных политических институтов и ясно заданными требованиями к политическому устройству стран, не желающих оказаться в стане изгоев, обращение к радикальным политическим системам прошлого может показаться излишней тратой времени и сил. Вместе с тем, данные вопросы не утратили своей актуальности в силу того, что история слишком часто совершала весьма неожиданные повороты, поднимая на поверхность проблематику, которая большинству казалась «устаревшей».

Если фашизм навсегда ушёл в прошлое, то ценностные и политические мотивы, породившие его, приведшие к власти в европейском государстве и закрепившие его на положении политического гегемона на двадцатилетний срок, остаются актуальными по сей день. Не утратят они смысла и в будущем. Молодая нация в поисках собственной идентичности, обладающая значительным историческим наследием и оскорблённая своей глубокой и всесторонней вторичностью по отношению к мировым лидерам, возносит на политический Олимп амбициозного молодого лидера, обещающего перемены и, теми или иными способами, пытающегося эти перемены реализовать. На фоне оживления политической жизни начинаются интеллектуальные баталии между различными школами мысли, одна из которых, солидаризовавшись с молодым радикальным политическим движением, становится доминирующей и порождает весьма оригинальную философию. Вскоре после этого лидер превращается в тирана, а режим,

обещавший столь многое, сдерживает слишком мало обещаний. Результат известен – катастрофа, военное поражение, упадок, утрата суверенитета, забвение наработанного интеллектуального наследия. На наш взгляд, это вечные сюжеты, обращение к которым (в части проникновения в суть происходивших тогда событий и выявления взаимосвязи событий и их следствий) полезно как с интеллектуальной, так и с политической точки зрения. История должна помогать учиться на ошибках прошлого. История философии, в свою очередь, должна реконструировать аргументацию с максимальной интеллектуальной честностью.

Данную работу ни в коем случае не следует рассматривать как апологию итальянского фашизма. Будучи, конечно, более мягкой и либеральной политической формацией, чем современные ему кровавые тирании Сталина и Гитлера, режим Муссолини был весьма далёк от какого-либо идеала. В нём имели место и политические репрессии (в том числе, политические убийства), и весьма неэффективный государственный и партийный аппарат, и массовая слежка за гражданами, и «культ вождя», и отсутствие какой-либо разумной децентрализации, и многие другие пороки, свойственные вождистским автократиям. Все эти факты были в достаточной степени изучены историками и общеизвестны.

В то же время, данная работа не направлена на то, чтобы поддерживать и развивать популярные ненаучные стереотипы, связанные со «страшным» словом «фашизм». Итальянский фашизм – слишком значительное явление как в истории XX века в целом, так и в истории политических учений, чтобы игнорировать его по идеологическим, политическим или этическим причинам, либо «отстраиваться» от него идеологическими штампами того или иного цвета. Он требует не меньшего изучения (как исторического, так и историко-философского), чем значительно более «популярный» у исследователей праворадикальных режимов немецкий национал-социализм.

Более того, как показано в данном исследовании, итальянский фашизм в своих интеллектуальных основаниях опирался на глубокую философскую традицию. Помимо того, что и сам вождь фашистов был не чужд интеллектуальной деятельности, он ещё и лично способствовал доктринальному развитию интеллектуальных оснований режима, сделав ставку на мыслителей академического склада (Д. Джентиле, А. Рокко), имевших значительную научную репутацию. Данный факт заставляет задуматься о фашистской доктрине и мотивирует к анализу её истоков, содержания и развития.

Исходя из сказанного выше, мы считаем необходимым реконструировать политическую философию итальянского фашизма в контексте её эпохи, чтобы понять её с учётом всех ключевых частных аспектов становления, формулирования и развития доктрины. Обращение к изучению фашистского наследия не следует трактовать как политическое действие; его мотивация – сугубо научная. Наука, конечно, не даёт безусловных ответов на вопросы о ценностях. Но это не значит, что она не даёт ничего. Как отметил М. Вебер, возможно, она «в состоянии дать кое-что тому, кто правильно ставит вопрос».[1]

Цели и задачи исследования

Целью данного исследования является комплексная историко-философская реконструкция политической философии итальянского фашизма в духе герменевтической методологии, учитывающая ключевые влияния на становление образа мысли, свойственного основным итальянским фашистским интеллектуалам, философские основания фашистской доктрины, основные направления её развития и внутренние противоречия, приведшие данную интеллектуальную традицию к крушению и забвению.

---

[1] Вебер М. Наука как призвание и профессия. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. 808 с.— (Социологич. мысль Запада). С. 719.

Для достижения цели диссертационного исследования автором поставлены следующие **задачи**:

1) Выявить и проанализировать предпосылки политической философии итальянского фашизма: исторический контекст эпохи зарождения фашизма; итальянский философский идеализм эпохи Рисорджименто; революционный и национальный синдикализм; элитизм, национализм и футуризм.
2) Рассмотреть интеллектуальное становление вождя итальянского фашизма Бенито Муссолини, основные влияния на эволюцию его взглядов.
3) Герменевтически рассмотреть ключевые эпистемологические, онтологические, антропологические аспекты актуального идеализма «философа фашизма» Джованни Джентиле, социально-политическую философию данного мыслителя.
4) Подробно проанализировать ключевой для данного исследования текст – «Доктрину фашизма» (1932), написанную Б. Муссолини в соавторстве с Д. Джентиле, как произведение, основанное на онтологическом и этическом фундаменте философии актуального идеализма.
5) Обозначить основные неактуалистские вариации социальной философии итальянского фашизма (А. Рокко, С. Панунцио, К. Костаманья, Д. Боттаи, Ю. Эвола).
6) Рассмотреть основные идеи учеников Д. Джентиле, развивавших политическую философию итальянского фашизма в актуалистском духе в 1930-е годы (У. Спирито, К. Пеллицци).
7) Исследовать специфику республиканского фашизма периода Сало (А. Паволини, Н. Бомбаччи).

Объектом данного исследования являются тексты, в которых сформулирована политическая философия итальянского фашизма, а также

материал исторического и биографического характера, обращение к которому необходимо для достижения цели исследования.

Предметом данного исследования является политическая философия итальянского фашизма как самостоятельный интеллектуальный феномен, рассматриваемый в контексте как европейской, так и сугубо итальянской политической философии XIX – XX вв.

Степень разработанности проблемы

История политической мысли XX века дала множество различных концепций, пытающихся объяснить фашизм[2]. Однако, как самостоятельный политический феномен, обладающий собственным идеологическим содержанием, фашизм изучается сравнительно недавно – с 1960-х годов. Авторами первых теоретических исследований в этой области были итальянские и немецкие историки. В дальнейшем интеллектуальная история фашизма заинтересовала политических учёных в англоязычном мире, в результате чего был сформирован корпус научно-исследовательских текстов.

В политической философии и интеллектуальной истории XX века можно выделить несколько отличных друг от друга теорий, исследовавших фашизм: марксистская политическая философия, либеральная теория тоталитаризма, консервативный подход. Принципиально различные ракурсы анализа фашистского феномена, предложенные перечисленными теориями, объясняются их сущностно различной политической онтологией.

Марксистская реакция на фашизм последовала практически сразу после прихода последнего к власти в Италии – в ноябре 1922 года. На IV конгрессе Коммунистического интернационала фашизм был охарактеризован как

---

[2] Подробнее – см. Моисеев Д.С. Интеллектуальная история итальянского фашизма. Современные подходы // Диалог со временем. 2016. № 55. С. 194 – 207.

«орудие в руках крупных землевладельцев»[3]. Один из лидеров итальянской компартии Амадео Бордига отмечал, что проблема не только в том, что фашистское движение является контрреволюционной террористической организацией, но и в том, что фашизм - опасная социальная демагогия, стремительно завоевывающая поддержку широких масс. Для коммунистов фашизм является выразителем интересов консервативной буржуазии, и укрепление фашистов у власти в Италии – не революция, но лишь следствие того, что капиталисты «изменили модель управления государством»[4]. Фашизм, таким образом, является для них империалистическим реакционным движением, враждебным социализму, демократии и гуманизму. С точки зрения коммунистов, фашизм – это буржуазная диктатура, подавляющая революционные настроения трудящихся; инструмент монополистического капитала, направленный против рабочего класса[5].

Именно марксистского подхода придерживались советские мыслители, поднимавшие вопрос об итальянском фашизме. Г. Сандомирский[6] и Д. Антонов[7] положили начало русскоязычной марксистской критике фашизма. Их линию продолжил С.М. Слободской[8]. Первое крупное советское научное исследование, посвящённое итальянскому фашизму, было опубликовано в 1946 году Институтом мирового хозяйства и мировой политики Академии

[3] Camett J.M. Communist Theories of Fascism, 1920-1935 // Science & Society, Vol. 31, No. 2 (Spring, 1967), P. 150.

[4] Degras J. The Communist International, 1919-1943: Documents. London, 1956, Vol 1. P. 137.

[5] См. Димитров Г. Наступление фашизма и задачи Коммунистического интернационала в борьбе за единство рабочего класса, против фашизма // VII Конгресс Коммунистического интернационала и борьба против фашизма и войны. Сборник документов. М, Издательство политической литературы: 1975. С. 119 – 192; Adamson W.L. Gramsci's Interpretation of Fascism // Journal of the History of Ideas, Vol. 41, No. 4 (Oct. - Dec., 1980), pp. 615-633; Wistrich R.S. Leon Trotsky's Theory of Fascism // Journal of Contemporary History, Vol. 11, No. 4, Special Issue: Theories of Fascism (Oct., 1976), pp. 157-184.

[6] Сандомирский Г. Фашизм. М., 1923., Сандомирский Г. Закат фашизма. М., 1925., Сандомирский Г. Фашизм и молодёжь. М., 1925.

[7] Антонов Д. Очерки фашизма в Италии. М., 1923.

[8] Слободской С.М. Социальная сущность фашизма. М., 1928.

наук СССР. Его автор, С.М. Слободской, не скрывает идеологизированного отношения к предмету исследования. В обосновании актуальности исследования он утверждает: «Изучение и *разоблачение* итальянского фашизма, этого грязного порождения слабого, но алчного империализма, представляет не только исторический интерес, но имеет большое практическое значение»[9]. «Практическое значение» иллюстрируется прямолинейной идеологизированной схемой повествования в марксистском духе: объединение Италии не улучшило условий жизни «трудящихся»[10]; «авантюристическая итальянская буржуазия» втянула свою страну в Первую мировую войну; «положение буржуазии стало катастрофическим»[11]; Муссолини, «человек лишённый моральных устоев, совершенно беспринципный, сочетавший авантюризм с расчётливостью и изворотливостью, презрение к людям с жаждой популярности, неразборчивый в средствах карьерист»[12], возглавил фашистский переворот, «найдя опору среди мелкой и средней буржуазии»[13]; в результате был совершён переход к «системе тоталитарного террора и насилия»[14] со «свойственным» ей милитаризмом; вся политическая система фашистской Италии была ориентирована на обслуживание «интересов финансовой олигархии»[15]. Результат – «обнищание масс»[16], обострение социальных противоречий, «взрыв народного возмущения против войны и фашизма»[17], свержение Муссолини. «Обанкротились попытки самых реакционных, авантюристических групп буржуазии навязать итальянскому народу чуждую ему роль свирепого империалистического хищника, душителя других наций.

[9] Слободской С.М. Итальянский фашизм и его крах. М: Госполитиздат, 1946. С. 5.
[10] Ibid. С. 27.
[11] Ibid. С. 30.
[12] Ibid. С. 46.
[13] Ibid. С. 49.
[14] Ibid. С. 66.
[15] Ibid. С. 116.
[16] Ibid. С. 147.
[17] Ibid. С. 199.

Эти попытки, превратившие Италию в орудие гитлеровских бандитов, самых озверелых империалистов мира, не могли закончиться катастрофой для страны и гибелью для фашизма»[18], - подводит итог С.М. Слободской. При этом всё идеологическое содержание фашизма в работе С.М. Слободского охарактеризовано как «крикливая антикапиталистическая демагогия, заостренная главным образом против либеральной буржуазии»[19]. Крупнейшего теоретика фашизма Джованни Джентиле, которому в рамках нашего исследования посвящена отдельная глава, С.М. Слободской обозначает как «фашистского лжеца»[20].

Марксистская идеологическая линия повествования о фашизме в советской науке была продолжена историком Б.Р. Лопуховым, посвятившим вопросам итальянского фашизма целый цикл работ, опубликованных в период 1959 – 1986 годов. Б.Р. Лопухов восторженно отзывается о деятельности итальянских коммунистов А. Грамши и П. Тольятти, отмечая, что их «революционная работа» «вызвала отпор у буржуазии, вставшей на путь организации контрреволюционного и антидемократического фашистского террора»[21]. В другой книге, 1968 года издания, комментируя упомянутую выше работу С.М. Слободского, Лопухов отмечает, что «сейчас, когда эпоха фашизма в Италии уходит всё дальше в прошлое, сущность этого исторического явления представляется нам всё более сложной. Большая историческая перспектива открывает новую связь явлений и фактов»[22]. В

---

[18] Ibid. С. 205.

[19] Ibid. С. 47.

[20] Ibid. С. 201. Изображение Джентиле в советской истории философии также далеко от объективности. См. Эфиров С.А. Итальянская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1968.

[21] Лопухов Б.Р. Борьба рабочего класса Италии против фашизма. М.: Издательство Академии наук СССР, 1959. С. 49.

[22] Лопухов Б.Р. Фашизм и рабочее движение в Италии. М.: Наука, 1968. С. 398. В данной работе, наряду с традиционными для советской историографии фашизма упоминаниями А. Грамши, П. Тольятти, Г. Димитрова и прочих коммунистических вождей впервые появляются комментарии к рассуждениям о фашизме Б. Кроче, Л. Сальваторелли, Г. Сальвемини, Л. Стурцо.

более поздней работе автор, придерживаясь того же подхода (в качестве основных мотивов фашистской политики обозначены «империалистические интересы и националистические страсти»[23]), упоминает о работах Э. Нольте, об интеллектуальных влияниях на формирование мировоззрения Муссолини (в частности, о Ф. Ницше, Ж. Сореле, У. Джеймсе), а не только приводит экономическую статистику, свидетельствующую об «обнищании масс», как делалось в ранних советских исследованиях. В своей последней работе, посвящённой данному вопросу, изданной уже в годы «перестройки», автор позволяет себе ссылаться на А. Де Амбриса, К. Костаманья, А. Рокко, однако дискурсивный характер подхода остаётся неизменно марксистским[24].

Помимо ранней критики фашизма Г. Сандомирского и Д. Антонова, а также научных работ С.М. Слободского и Б.Р. Лопухова, рассматривая советскую марксистскую историографию итальянского фашизма, следует выделить работы Г.С. Филатова и В.И. Михайленко. Первый, пусть и придерживаясь неизменной для марксистов критической позиции, поднял новый для советского читателя пласт интеллектуального материала об итальянском фашизме – в его работах присутствуют ссылки на П. Орано, Р. Маццетти, Д. Боттаи[25]. Второй, отмечая, что «тема фашизма постоянно находится в фокусе идейно-политической борьбы между марксистско-ленинской наукой и буржуазной историографией»[26], уделяет внимание рассмотрению генезиса фашистской идеологии, ссылаясь на Э. Коррадини и А. Рокко[27]. Несмотря на постепенное продвижение советских историков от марксистского догматизма к научной объективности, в период, предшествовавший крушению СССР, ни одной неангажированной с

[23] Лопухов Б.Р. История фашистского режима в Италии. М.: Наука, 1977. С. 218.
[24] Лопухов Б.Р. Эволюция буржуазной власти в Италии. М.: Наука, 1986.
[25] См. Филатов Г.С. Фашизм, неофашизм и антифашистская борьба в Италии. М.: Наука, 1984.
[26] Михайленко В.И. Итальянский фашизм: основные вопросы историографии. Свердловск: Издательство Уральского университета, 1987. С. 3.
[27] Ibid. С. 134 – 150.

идеологической точки зрения работы о фашизме на русском языке опубликовано не было.

Перейдём от марксистских теорий рассмотрения фашизма к иным интеллектуальным системам координат. Либеральные теоретики действовали в иной парадигме, радикально отличающейся от коммунистической. Фридрих фон Хайек, один из наиболее ярких классических либералов, в своей знаменитой книге «Дорога к рабству» (1944) ставит знак равенства между итальянским фашизмом, немецким национал–социализмом и советским сталинизмом, утверждая, что все перечисленные режимы являются следствиями одинаковых социалистических предпосылок. Збигнев Бжезинский и Карл Фридрих в работе «Тоталитарная диктатура и автократия» (1956)[28] отмечают сущностную тождественность коммунистического и фашистского тоталитаризма, установившихся в результате экономических и политических кризисных явлений в Европе. Согласно либеральным теоретикам, фашизм представляет собой разновидность тоталитаризма, в котором ключевую роль играют националистическая государственная идеология, репрессивная внутренняя политика, социалистический уклад экономики. Для классических либералов фашизм является отрицанием Просвещения (тезис, который в более поздней интеллектуальной истории будет поставлен под сомнение) и одной из главных ошибок человечества в XX веке[29].

---

[28] В данном контексте необходимо отметить, что мнение об отсутствии сущностных различий между коммунизмом и фашизмом характерно не для всех либералов, а скорее для тех, кто представляет «правый», классический либерализм. Доказательством этого является так называемый «спор историков» 1986-1987 годов, в ходе которого левый либерал Ю. Хабермас жестко критиковал Э. Нольте за сравнение коммунизма и фашизма, обвиняя его в апологетике последнего и «деморализации» прошлого.

[29] См. Hayek F.A. The Road to Serfdom. Routledge Classics, 2001.; Brzezinski Z.K., Friedrich C.J. Totalitarian Dictatorship and Autocracy. Harvard University Press, 1956. К условно «либеральным» теоретикам также зачастую относят Ханну Арендт, что не совсем верно: её собственная интерпретация фашизма, нацизма и сталинизма в «Истоках тоталитаризма» (1951) встречала непонимание во многом в силу того, что её политическое

Отдельного упоминания заслуживают теории фашизма, которые условно можно назвать консервативными. Эрик Фёгелин обосновывал, что лингвистическая вульгарность и использование языческих символов являются доказательством того, что подлинная сущность фашизма – преступное варварство. По Ивану Солоневичу, социальная революция устраивается «биологическими подонками человечества», сея хаос и разрушения. Террор, организованный фашистскими и коммунистическими режимами, имеет физический, экономический и духовный характер. Для консерваторов фашизм – это сущностно плебейское, примитивное явление, вынесенное массами на авансцену мировой истории. Его язык и нравы вульгарны, его варварские методы жестоки, у него нет глубокого внутреннего содержания. Консервативный подход оценивает фашизм в соответствии с собственной внутренней логикой – элитаристской, иерархической, анти-эгалитарной[30].

Все три вида описывающих фашизм теорий, перечисленные выше, представляют в той или иной мере идеологизированный ракурс анализа феномена, что во многом обусловлено тем, что перечисленные мыслители и политические деятели были, в большинстве своём, современниками фашизма; для многих из них политическая и интеллектуальная деятельность, оппозиционная фашизму, закончилась трагически. Бордига неодократно арестовывался и был отправлен в ссылку, Антонио Грамши был осужден и скончался в тюрьме; Арендт и Фёгелин были вынуждены эмигрировать. Что же до советских историков, то тот же Г.С. Филатов был участником военных

мышление было ближе к политической логике таких анти-либеральных мыслителей, как М. Хайдеггер и К. Шмитт. См. Arendt H. The Origins of Totalitarianism. Harcourt, 1973; Arendt H. Between Past and Future. Penguin Books, 1993. Вместе с тем, несмотря на её мнение, что ни либерализм, ни консерватизм не способны понять суть политической реальности, её отношение к фашизму и нацизму можно обозначить как критическое.

[30] См. Voegelin E. The Political Religions // The Collected Works of Eric Voegelin, volume 5. University of Missouri Press, 1999; Porter C.F. Eric Voegelin on Nazi Political Extremism. Journal of the History of Ideas, Vol. 63, No. 1 (Jan., 2002), pp. 151-171; Солоневич И.Л. Диктатура сволочи. Русское слово, 1995.

действий, а в 1944-1947 годы работал в Италии в Союзной комиссии[31]. Неудивительно, что многие из перечисленных преследовали не столько научные, сколько политические задачи, от чего не могли не пострадать объективность и достоверность исследования.

Что касается объективных исторических штудий, то, как отмечает Эмилио Джентиле, «до начала 1960-х годов даже итальянские историки практически не проявляли интереса к исследованию фашизма. Книги по данной теме, появлявшиеся после 1945 года, были написаны либо фашистами, либо антифашистами, и представляли собой прямолинейный нарратив. Какие-либо серьёзные попытки поместить фашизм в исторический контекст не имели влияния»[32]. Только в 1960-е годы обозначился интерес западных историков к изучению фашизма и начал формироваться подход, который можно отнести к направлению интеллектуальной истории. В исследованиях итальянских, американских и британских ученых предлагаются новые ракурсы исследования феномена: фашизм оценивается как одно из следствий европейской политической истории и культуры, исследуется собственное политико-философское содержание фашизма, фашизм рассматривается как самостоятельное политическое явление, заслуживающее непредвзятого исторического исследования.

Для исследований в русле интеллектуальной истории идеологические аспекты фашизма, тесно связанные с историческим и духовным контекстом эпохи, являются ключом к пониманию всего феномена и, как следствие, институциональных особенностей, духовного климата и интеллектуальной атмосферы, царившей в фашистских государствах. В Италии подобное

---

[31] Как отмечается в предисловии к сборнику его работ о фашизме, Г.С. Филатов «был очевидцем агонии фашизма и борьбы за новую, демократическую Италию». Красин Ю.А., Комолова Н.П., Лопухов Б.Р., Мещеряков М.Т., Чубарьян А.О. О научном наследии Г.С. Филатова // Филатов Г.С. Фашизм, неофашизм и антифашистская борьба в Италии. С. 4.

[32] Gentile E. Fascism in Italian Historiography: In Search of an Individual Historical Identity // Journal of Contemporary History, Vol. 21, No. 2, Twentieth Anniversary Issue (Apr.,1986), p. 180.

понимание пришло лишь в 1960-е годы – вопрос о глубоком изучении фашизма был поднят историками Ренцо де Феличе[33] и Нино Валери[34]. В 1967 году была опубликована работа Роберто Виварелли «Послевоенное время в Италии и становление фашизма»[35], в которой рассматривались, в том числе, психологические аспекты ситуации, сложившейся в стране после Первой мировой войны. В Германии в это же десятилетие вышла книга Эрнста Нольте «Фашизм в его эпохе»[36] (1963), в которой автором была предложена концепция рассмотрения фашизма как радикальной формы сопротивления марксизму, буржуазным ценностям и духу модерна. В дальнейшем подобные исследования активно развивались в Великобритании и США.

[33] Ренцо де Феличе являлся одним из крупнейших исследователей фашизма в Италии. В послевоенный период он создал целый корпус работ, посвящённый как фашизму в целом, так и персонально Муссолини. Де Феличе разделял «фашизм как движение» и «фашизм как режим» – по его мнению, если у первого можно просмотреть идеологические основания, уходящие корнями к эпохе Просвещения, то второй, по большей части, является «надстройкой» к личной диктатуре Муссолини. При этом Де Феличе был одним из первых итальянских учёных, настаивавших на том, что идеологические основания фашизма должны быть беспристрастно исследованы с научной точки зрения, за что многократно критиковался «слева». См. De Felice R. Le interpretazioni del fascismo. Bari: Editori Laterza, 2012; De Felice R. Il fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 2008. Из трудов Ренцо де Феличе необходимо отдельно выделить биографию Муссолини в 8 томах, над которой историк работал более 30 лет: De Felice R. Mussolini il rivoluzionario. 1883 – 1920. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015; De Felice R. Mussolini il fascista. La conquista del potere. 1921 – 1925. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015; De Felice R. Mussolini il fascista. L'organizzazione dello stato fascista. 1925 – 1929. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015; De Felice R. Mussolini il duce. Gli anni del consenso. 1929 – 1936. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015; De Felice R. Mussolini il duce. Lo Stato totalitario. 1936 – 1940. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015; De Felice R. Mussolini l'alleato. L'Italia in guerra. 1940 – 1943. Tomo primo. Dalla guerra "breve" alla guerra lunga. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015; De Felice R. Mussolini l'alleato. L'Italia in guerra. 1940 – 1943. Tomo secondo. Crisi e agonia del regime. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015; De Felice R. Mussolini l'alleato. La guerra civile. 1943 – 1945. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
[34] Valeri N. Trent'anni di storia politica italiana, 1915-1945. Torino: ERI, 1962.
[35] Vivarelli R. Il dopoguerra in Italia e l'avvento del fascismo. Napoli: Istituto italiano per gli studi storici, 1967.
[36] Нольте Э. Фашизм в его эпохе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.

При анализе комплекса современных исследований, выполненных в русле интеллектуальной истории и направленных на объяснение фашизма, можно отметить несколько наиболее популярных точек дискуссии: истоки и основания фашистских теорий, мифологический базис фашизма, фашизм как политическая религия, фашизм как доктрина.

Среди подобных работ современных учёных выделяются исследования Р. Итвелла[37], С. Пейна[38], Д. Робертса[39], Р. Гриффина[40], Э. Джентиле[41], Э. Джеймса Грегора[42], М. Пираино и С. Фиорито[43].

---

[37] Eatwell R. Fascism: a History. New York: Penguin Books, 1997. Итвелл выделяет следующие истоки фашизма: немецкий романтизм, философия Гегеля, национализм XIX века, теории расизма, элитистские теории.

[38] Payne S. A History of Fascism 1914-1945. The University of Wisconsin Press, 1996. Согласно Пейну, фашизм является продуктом «идей 1789 года», выводится из секулярных аспектов Просвещения. Важный теоретический вклад Пейна – развенчание ряд идеологических мифов о фашистских режимах – в частности, то, что, якобы, они все были империалистическими, а также расистскими. И то, и другое относится преимущественно к немецкому национал-социализму, который в данном случае является скорее исключением из правила. Фашистский национализм как правило носил оборонительный характер, представлял собой следствие специфического инстинкта защиты национальной самости. Империализм, безусловно, был свойственен итальянскому фашизму и немецкому национал-социализму, но у других режимов подобного толка не было ярко выраженных устремлений к завоеванию новых земель.

[39] Roberts D.D. Syndicalist Tradition & Italian Fascism. The University of North Carolina Press, 1979. Подход Робертса интересен тем, что автор демонстрирует логику интеллектуальной эволюции итальянского революционного синдикализма, прослеживая очевидное влияние последнего на фашистскую доктрину

[40] Griffin R. Fascism. Oxford University Press, 2009. Гриффин видит единый базис фашистских теорий не в идеологической, а в мифологической плоскости. Он выстраивает определенную типологию характерных особенностей фашизма. По его мнению, у фашизма есть десять ключевых черт, имеющих как доктринально-философский, так и идеологический характер: антилиберальность фашизма, его антиконсервативность, опора на харизматическую власть, антирациональность, социалистические элементы, тоталитарность, гетерогенность социальной поддержки фашизма, расизм, интернационализм (антикоммунистический универсализм), эклектичность (многообразие социальных и философских подходов в рамках одного режима).

[41] Gentile E. Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of and Interpretation // Fascism, Totalitarianism and Political Religion / Ed. by R. Griffin. London and New York: Routledge, 2005; Gentile E. Fascism as Political Religion // Journal of Contemporary History, Vol. 25, No. 2/3 (May - Jun., 1990), pp. 229-251. Согласно

Исследования в русле интеллектуальной истории, развиваемые итальянскими, американскими и британскими учеными на протяжении последних 50 лет, привели к появлению корпуса этически нейтральных, не идеологизированных текстов, позволяющих проследить определённую внутреннюю логику интеллектуальной эволюции доктрины итальянского фашизма, определить истоки и основания фашистских теорий, распознать мифологический базис фашизма, определить его основные идеи. Массив научных текстов, опубликованный на итальянском и английском языках за последние 25 лет, позволяет рассматривать идеологическое содержание фашизма без каких-либо моральных предубеждений, с научной точки зрения.

Э. Джентиле, ключевым для объяснения фашизма является понятие «политическая религия», т.е. тип религии, который переводит идеологию, движение или политический режим в сферу сакрального путём деификации секулярной сущности, преобразованной в миф.

[42] James Gregor A. Mussolini's Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. Princeton University Press, 2005; James Gregor A. Totalitarianism and Political Religion. An Intellectual History. Stanford University Press, 2012. Данный автор отвергает ранние интерпретации фашизма как идеологически пустого, иррационального движения, лишённого интеллектуального содержания, и выступил против рассмотрения итальянского фашизма в связке с немецким национал-социализмом, поскольку, по его мнению, между двумя революционными режимами очевидны значительные идеологические различия. Истоки фашисткой доктрины, по Грегору: в идеалистической философии Джузеппе Мадзини, итальянском национализме Энрико Коррадини, теории этического государства Джованни Джентиле, национальной политической экономии Альфредо Рокко. Теоретический подход Джеймса Грегора укоренил фашистские идеологии в европейской истории и политической культуре, что было необходимо для дальнейшего формирования корпуса непредвзятых научных текстов по данной тематике.

[43] Piraino M., Fiorito S. Fascist Identity. Political Project and Doctrine of Fascism. Lexington, KY, 2013. Согласно Пираино и Фиорито, фашизм – это модернистское тоталитарное политическое движение, альтернативное как либерализму, так и марксизму-ленинизму. Фашизм в их понимании не вписывается в классические идеологические рамки «левого» или «правого», поскольку предлагает строго унитарную модель государства и нации. Идеологическая суть его доктрины базируется на этико-идеалистической эволюции социалистической и националистической мысли; она противоположна либерализму и марксизму. Основой доктрины является этическое тоталитарное государство, источник духовного и политического империализма. Согласно Пираино и Фиорито, фашистский империализм глубоко укоренён в европейской и итальянской культуре и философии.

Завершая рассмотрение степени разработанности проблемы, поднимаемой в рамках данного диссертационного исследования, необходимо вернуться к вопросу о русскоязычных исследованиях фашизма, охватив постсоветский период (с 1991 по 2016 годы). Подавляющее большинство литературы, опубликованной на данную тему в российский период, так или иначе центрировано вокруг личности Бенито Муссолини. В первую очередь, следует отметить работы историка Л.С. Белоусова[44] и журналиста М.М. Ильинского[45]. В изобилии на русском языке представлены и переведённые биографии дуче[46], а также некоторые переводы оригинальных текстов (преимущественно биографического характера)[47]. Помимо этого, российским философом А.Л. Зориным был осуществлён перевод на русский язык основных работ Д. Джентиле. Издание «Избранные философские произведения Джованни Джентиле»[48] в семи томах, каждый из которых предваряется авторской статьей учёного из Краснодара, можно рассматривать как значительный шаг вперёд на пути к открытию актуального идеализма, составившего философский базис «Доктрины фашизма», для русскоязычного читателя. Помимо этого, А.Л. Зориным был написан и опубликован ряд научных работ, посвящённых итальянскому неоидеализму

---

[44] Белоусов Л.С. Муссолини. Диктатура и демагогия. М.: Машиностроение, 1993.; Белоусов Л.С. Режим Муссолини и массы. М.: Изд-во МГУ, 2000.; Белоусов Л.С., Патрушев А.И. Любовь диктаторов. Муссолини, Гитлер, Франко. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2001.

[45] Ильинский М.М. Жизнь и смерть Бенито Муссолини. М.: Вече, 2000.

[46] Хибберт К. Муссолини. М.: ТЕРРА, 2001.; Ридли Д. Муссолини. М.: АСТ, 1999.; Смит Д.М. Муссолини. М.: ИнтерДайджест, 1995.

[47] Муссолини Б. Третий путь: без демократов и коммунистов. М.: Алгоритм, 2012.; Муссолини Р. Дуче, мой отец. М.: РИПОЛ классик, 2009.

[48] Избранные философские произведения Джованни Джентиле; пер. с ит., вступ. ст., коммент. и указ. имен А. Л. Зорина. Федеральное агентство по культуре и кинематографии, Федеральное гос. образовательное учреждение высш. проф. образования "Краснодарский гос. ун-т культуры и искусств", Краснодарский ун-т МВД России, 2008 – 2012.

Д. Джентиле, Б. Кроче и их учеников[49]. Что же до русскоязычных диссертационных исследований, то из общего ряда необходимо выделить кандидатскую работу А.И. Генералова «Актуальный идеализм» Джованни Джентиле»[50], докторскую диссертацию упомянутого выше А.Л. Зорина «Моральная философия итальянского неоидеализма XX века: проблема обоснования морали»[51], докторскую диссертацию историка Л.С. Белоусова «Фашистский режим, рабочий класс и массовое сознание в Италии, конец 1920-х – 1943 гг.»[52]. В прочих диссертационных исследованиях на схожую тематику (кандидатская работа С.В. Котова «Европейский фашизм: социокультурные псевдоценности политического движения»[53]; его же докторская работа «Неофашизм как политический феномен современности: философско-политические истоки и концептуальный генезис»[54]; кандидатская диссертация Г.Е. Давыдовой «Философско-антропологические

---

[49] Зорин А.Л. Философско-этические взгляды джентилеанцев первого поколения. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1998.; Зорин А.Л. Персонализм итальянских спиритуалистов XX века. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1998.; Зорин А.Л. Крочеанцы в поисках субъекта истории и морали. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1998.; Зорин А.Л. Философские искания левых джентилеанцев. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1999.; Зорин А.Л. Этика итальянских неоидеалистов. Проблема обоснования морали и метода. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1999.; Зорин А.Л. Философско-этические взгляды крочеанцев и джентилеанцев. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 2001.

[50] Генералов А.И. «Актуальный идеализм» Джованни Джентиле. Диссер. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1996.

[51] Зорин А.Л. Моральная философия итальянского неоидеализма XX века: проблема обоснования морали. Диссер. на соиск. учен. степени докт. филос. наук. Спб., 1999.

[52] Белоусов Л.С. Фашистский режим, рабочий класс и массовое сознание в Италии, конец 1920-х – 1943 гг. Диссер. на соиск. учен. степени докт. ист. наук. М., 1999.

[53] Котов С.В. Европейский фашизм: социокультурные псевдоценности политического движения. Диссер. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2005.

[54] Котов С.В. Неофашизм как политический феномен современности: философско-политические истоки и концептуальный генезис. Диссер. на соиск. учен. степени докт. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2011.

основания европейского фашизма»[55]; докторская диссертация В.Х. Сахибгоряева «Фашизм как явление и концепция философии культуры»[56]) ни актуальный идеализм, ни политическая философия итальянского фашизма не выделяются из общей группы «фашистских» теорий, в которых ключевую роль играет, как правило, немецкий национал-социализм, критично отличающийся от итальянского фашизма как по своим истокам, так и по непосредственно доктринальному содержанию. В историографии подобную постановку вопроса о фашизме принято называть «расширительной». В данном исследовании предпринята попытка значительно «сузить» исследуемый материал – до итальянского фашизма как самостоятельного интеллектуально-политического феномена.

Научная новизна диссертационного исследования

Таким образом, как следует из анализа степени разработанности проблемы, затрагиваемой в данной диссертационной работе, на русском языке не было предпринято ни одной попытки комплексной историко-философской реконструкции политической философии итальянского фашизма. Мыслители советской эпохи создавали идеологически ангажированные тексты, воспроизводя аргументы идеологов марксизма, а в новейшей российской науке и публицистике значительное развитие получило лишь направление исследований, связанное с личностью Б. Муссолини.

Упомянутые выше исследования западных учёных можно определить как выполненные в соответствии с методами интеллектуальной истории, которую можно определить как изучение интеллектуалов, идей и интеллектуальных структур в течение времени. Интеллектуальная история зачастую использует весьма подробную реконструкцию философских

[55] Давыдова Г.Е. Философско-антропологические основания европейского фашизма. Диссер. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2005.
[56] Сахибгоряев В.Х. Фашизм как явление и концепция философии культуры. Диссер. на соиск. учен. степени докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2008.

аргументов и в этом аспекте практически неотличима от истории философии. Более того, данная дисциплина стремится рассматривать идеи как производные истории, понимаемые в максимально широком контексте, будь то контекст институциональных изменений, социального противоборства или интеллектуальной биографии[57].

Вместе с тем, на наш взгляд, для решения поставленных выше целей и задач, исследование должно быть историко-философским, и в данном методологическом ракурсе раскрывается его научная новизна. Почему интеллектуальной истории недостаточно для ответа на вопросы о политической философии итальянского фашизма?

В первую очередь, необходимо отметить фрагментарность историко-философских экскурсов, предпринятых интеллектуальными историками. Линия рассуждения в подавляющем большинстве опубликованных работ не идет дальше первого десятилетия XX века, охватывая, в лучшем случае, предвоенный период (в качестве исключения можно назвать тексты Э. Джеймса Грегора и нескольких современных итальянских авторов, приступивших к анализу философских основ фашистской идеологии, в первую очередь, на основании трудов Джованни Джентиле). Если внимательно обратиться к первоисточникам («Доктрина фашизма» Б. Муссолини, «Политическая доктрина фашизма» А. Рокко, многочисленные работы Д. Джентиле), то можно обнаружить гораздо более глубокий интеллектуально-философский фундамент, на который ссылались сами фашистские идеологи – философы Возрождения, мыслители Рисорджименто (в первую очередь, Д. Мадзини, В. Джоберти, А. Розмини-Сербати, Б. Спавента), немецкая классическая философия (преимущественно работы Г. Гегеля). Как правило, недостаточно внимания уделяется идущей от Ж. Сореля традиции революционного синдикализма и её итальянской

[57] При этом необходимо отметить, что интеллектуальная история делает больший акцент, чем история философии, на культурные, биографические и социальные аспекты формирования тех или иных взглядов и традиций мысли.

интерпретации (упор на этом делает только Д. Робертс). Это первая причина необходимости применения историко-философского подхода, включающего в себя смысловую реконструкцию и описание фашистских аргументов, а также герменевтическое постижение и осмысление зарождения и процесса эволюции данной политической традиции.

Во-вторых, центральной фигурой интеллектуальной истории фашизма и соавтором «Доктрины фашизма» является Джованни Джентиле, академический философ. Аргументы Джентиле, понимание которых необходимо для выявления политической онтологии фашизма, понятны только при должной глубине историко-философского погружения в его интеллектуальное наследие. К сожалению, данная исследовательская перспектива практически не представлена в современной интеллектуальной истории фашизма. Без соотнесения аргументов Джентиле и позиций как итальянских мыслителей XIX века (Розмини, Джоберти, Мадзини), так и великих философов прошлого (Платона, Аристотеля, Бруно, Беркли, Канта, Гегеля, на которых Джентиле часто ссылается в «Общей теории духа как чистого акта») качественно реконструировать политическую философию итальянского фашизма не представляется возможным.

В третьих, историко-философское исследование может позволить создать более глубокий базис для интерпретации таких нефилософских, но крайне важных для рассматриваемого предмета текстов, как «Политическая доктрина фашизма» Альфредо Рокко. Данный автор был юристом, а не философом. Вместе с тем, в его тексте есть множество отсылок к Данте, Макиавелли, Вико и Мадзини, которые позволяют обнаружить укоренённость фашистского философствования в итальянской интеллектуальной традиции, что, несомненно, заслуживает внимательного изучения с историко-философской точки зрения.

Отвечая обозначенным выше устремлениям, данная диссертационная работа отвечает на вопросы, долгое время остававшиеся без ответа, и

расширяет представление об интеллектуальных основаниях итальянского фашизма.

Методы диссертационного исследования

Научная новизна данного диссертационного исследования во многом обусловлена методологическими установками автора, а именно – методами истории философии, понимаемой как наука о духе и постигаемой герменевтически.

В. Дильтей писал, что «взор человека устремлен не только в неизмеримые пространства небесных тел, обнаруживая в них умосоразмерный строй космоса, но и в глубины собственного сердца»[58]. Э. Бетти, в свою очередь, отмечал, что «нет ничего ближе человеческому сердцу, чем взаимопонимание с другими людьми. И для способности понимания нет более соблазнительного дерзновения, чем попытка понять стершиеся человеческие следы, которые вдруг являются перед ним и обращаются к нему. Где бы мы не обнаружили смыслосодержащие формы, посредством которых другой дух заговаривает с нашим духом, перед нашей способностью истолкования возникает задача выведать истолкованный в них смысл»[59].

Ключевыми методологическими установками данной работы являются основные герменевтические принципы, позволяющие, на наш взгляд, наиболее достоверно достичь основной цели историко-философского исследования. Приведём ключевые герменевтические каноны (в трактовке Э. Бетти) и обоснуем актуальность их применения для достижения цели исследования.

Канон герменевтической автономии объекта гласит, что «смыслосодержащие формы следует понимать сообразно их собственным

---

[58] Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 685.
[59] Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+, 2011. С. 10.

закономерностям, в соответствии с их особыми законами формирования, на основе их интендированного контекста, в их необходимости, когерентности и связности: прилагаемый к ним масштаб должен быть имманентным их изначальному предназначению – тому предназначению, которому сотворенная форма должна была отвечать с точки зрения автора»[60]. Прилагая данный принцип к данному исследованию, мы стремимся показать тексты идеологов итальянского фашизма и их предшественников в контексте их эпохи и, прибегая к историческому материалу, высвечивать заложенные идеологами ценностные и политические установки и импульсы, актуальные для них самих.

Канон тотальности и смысловой связности герменевтического рассмотрения требует необходимости выявления «взаимоотношения и когерентности между отдельными составными частями речи, как и вообще любого изъявления мысли, а также общей для них соотнесенности с целым, частями которого они являются: соотнесенность друг с другом и с целым, делающая возможным взаимное высветление смыслов и прояснение смыслосодержащих форм через отношение целого к его составным частям и наоборот»[61]. Применяя требование данного канона в ходе исследования, нами рассматриваются зачастую противоречащие друг другу точки зрения, заложенные в комплексе единой доктрины, что, через соотнесение с фундаментальными принципами и интенциями доктринальных устремлений, характерных для итальянского фашизма как целого, позволяет произвести анализ необходимых деталей и частных принципов, предложенных отдельными идеологами, в их отношении к целому.

Канон актуальности понимания гласит, что «интерпретатор должен в себе самом пройти (в обратном движении) путь творчества, повторно конструировать его изнутри, изнутри осуществить обратный перевод чужой

[60] Ibid. С. 29.
[61] Ibid. С. 31.

мысли, фрагмента прошлого, вспоминаемого переживания, в собственную жизненную актуальность, т.е. в рамках собственного опыта (посредством своего рода перемещения) приспособить их к своему собственному духовному горизонту»[62]. Действительно, стремление полностью нивелировать собственную субъективность в отношении предмета историко-философского исследования зачастую терпит неудачу[63]. Вместе с тем, нами предпринята попытка быть максимально объективными в анализе предмета исследования – совершая внутреннюю реконструкцию фашистских аргументов и не испытывая какой-либо эмоциональной симпатии к подавляющему большинству из них, мы сосредоточились на следовании за логикой фашистских идеологов и актуальными для них смыслами, сливаясь с их устремлениями на время исследования и погружаясь в них. Иного пути, на наш взгляд, нет, ведь, как справедливо отметил Д. Вико, «весь этот мир культуры, конечно, создан руками и духом человека, поэтому его принципы и закономерности можно вновь отыскать в способах существования духа этого самого человека, да именно там их и должно искать»[64].

Последний, четвёртый герменевтический канон по Бетти, канон смысловой адекватности понимания (или канон герменевтического смыслового соответствия) утверждает необходимость синхронизации интерпретатора с внутренними побуждениями, исходящими от объекта исследования. «Если верно, что только дух может заговорить с духом, то верно и то, что обрести доступ к говорящему духу и адекватно понять его способен только дух равного уровня и конгениальной предрасположенности»[65], - поясняет Бетти. Представляется сложным судить о том, насколько данный канон концептуально выполним в нашем случае. Вместе с тем, диссертант смеет надеяться, что ему удалось верно «схватить»

---

[62] Ibid. C. 40.

[63] Иногда подобное стремление отсутствует вовсе, как мы видели в целеполагании советских историков, поднимавших тематику итальянского фашизма.

[64] Цит. по Ibid. C. 124.

[65] Ibid. C. 117.

и достоверно передать политические мотивации, вдохновлявшие авторов рассматриваемых в рамках данного исследования текстов.

Следование обозначенным выше герменевтическим канонам позволяет системно и комплексно реконструировать исследуемую проблематику с историко-философской точки зрения, выделить ключевые особенности фашистского феномена в его сравнительно-историческом сопоставлении с иными современными ему политическими доктринами.

Помимо изложенного, необходимо отметить, что при наличии доступного первоисточника на итальянском языке и перевода на другой (в том числе, на русский) язык, предпочтение в ходе исследования отдавалось оригинальной работе (там, где это было возможно)[66].

Отдельно следует оговорить, что описательный характер работы во многом обусловлен именно её методологическими особенностями. Совершая попытку герменевтического проникновения в политическую философию фашизма, мы держали в уме, что вождь фашизма Б. Муссолини не был философом, несмотря на то, что был человеком начитанным, а непосредственно философское содержание фашистской доктрине дал академический философ Д. Джентиле. Таким образом, многообразие имён, теорий и обращений к различным пластам европейского интеллектуального наследия, которым изобилует данная работа, является необходимым для достижения цели исследования и разумным с точки зрения избранной методологии. Без обращения ко всему перечисленному выше многообразию в его тотальности объективная реконструкция политической философии итальянского фашизма не представляется возможной.

---

[66] Ф. Шлейермахер отмечал, что «герменевтический анализ может иметь предметом только оригинал». Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский Дом, 2004. С. 231. Вместе с тем, в рамках данного исследования мы были вынуждены в некоторых случаях прибегать к переводам в силу недоступности оригинальных работ.

Помимо чисто методологических аспектов, перечисленных выше, представляется крайне важным определить некоторые ключевые понятия, используемые в данный работе: «политическая онтология», «интеллектуал», «правое» и «левое».

Согласно гипотезе, доказываемой в данной диссертационной работе, политическая философия итальянского фашизма базируется на специфическом всеобъемлющем философском миропонимании, основанием которого является неогегельянское актуалистское учение Джованни Джентиле. В данном миропонимании этические, социальные и политические аспекты фашистской доктрины укоренены в фундаментальном представлении о структуре бытия, а также его темпоральных, пространственных и эпистемологических аспектах. Это цельное теоретическое построение, включающее в себя фундаментальные онтологические положения, из которых выводятся нормативные требования к социально-политическому укладу, в тексте данной работы предложено именовать политической онтологией. Таким образом, политическая онтология итальянского фашизма представляет собой комплекс убеждений авторов доктрины, содержащий в себе цельное и связное представление о бытии мира, общества, государства и отдельного индивида.

Политическая философия итальянского фашизма создана интеллектуалами. Интеллектуал – это новый тип мыслителя, явивший себя в первой половине XX века. В этой фигуре «объединяются писатель, публицист и политик»[67]. В отличие от учёного, по определению не способного перейти границы той бесстрастной этики, которая является условием научной деятельности, и публичного политика, все действия которого неизбежно направлены на достижение одной, главной цели – захвата власти и следующей за ним реализации собственного господства,

[67] Михайловский А. Германия // Мыслящая Россия. История и теория интеллигенции и интеллектуалов. Под ред. В. Куренного. М: Наследие Евразии, 2009. С. 117.

интеллектуал, как правило, не был ограничен какими-то рамками, за исключением тех, которые он сам для себя избрал в черте того дискурса, в котором он жил и творил. В этом смысле независимого интеллектуала можно назвать самым последовательным и принципиальным поборником каких-либо идеалов и принципов. Ключевой для данного исследования персонаж, академический философ Джованни Джентиле, обладает всеми необходимыми чертами «интеллектуала», как и многие другие фашистские мыслители. Вместе с тем, следует отметить, что социальная роль интеллектуала в политике тесно связана с «делом Дрейфуса» и употребление данного термина имеет чёткие темпоральные рамки. Ввиду этого, по отношению к Розмини, Джоберти и Мадзини термин «интеллектуал» в указанном значении не употребляется.

Поскольку в рамках данной диссертационной работы неоднократно будут даваться некоторые отсылки к политической сигнификации, целесообразно прояснить, что именно автор работы понимает под «левым» и «правым».

«Левыми» принято называть те идеологии и политические движения, представители которых разделяют ценности французской революции 1789 года – «Свобода, равенство и братство». Это – фундамент их идеологии. Культурно-философский базис любого левого движения восходит либо к зародившемуся в Новое время британскому либерализму (политическая онтология Джона Локка), либо к республиканским идеям французского Просвещения (идеи Гельвеция, Руссо и Сен-Симона). В XIX веке левые идеи обрели своё наиболее радикальное воплощение в трудах и политических установках Карла Маркса. Для левых характерен рационализм, эгалитаризм, материализм, прогрессизм, механицизм.

«Правыми» называют те силы, которые не приняли ни идеалов французской революции, ни моральных установок эпохи Просвещения. В истории последних столетий первыми выразителями настроений, которые впоследствии будут считаться типично «правыми», были представители

движения «Буря и натиск» в немецкой культуре (Гаман, Гёте, Шиллер), бунтовавшие против рационализма «просветителей». В XIX веке правыми считались преимущественно консерваторы (Жозеф Де Местр, Эдмунд Бёрк), которые ужасались последствиям французской революции. Правыми мыслителями можно считать как некоторых представителей классического идеализма (Фихте), так и иррационалистов (Шопенгауэр, Ницше). Для правых характерен элитаризм, приверженность традиции, ориентация на идеал органической общности (в противовес механицизму), идеализм (в широком смысле – это может быть как подвид трансценденталистской онтологии, так и приверженность определённой религии). Исходя из установки на необходимость сохранения традиционной преемственности (посредством которой «выхватывается вечное» в противовес «временному» и «преходящему» прогрессистов), правую идею зачастую возводят к великим мудрецам античности – Платону, Цицерону, Марку Аврелию. В XX веке правое мировоззрение также обрело своих радикалов – представителей различных движений «фашистского» толка.

Следует отметить, что в мире, созданном после 1945 года, классическое правое мировоззрение на политическом спектре выражено неявно, во многом маргинализировано, ввиду чего условно «правыми» называют, к примеру, последовательных либералов вроде Ф. фон Хайека и ему подобных мыслителей, противостоящих эгалитаристскому, «уравнительному» миропониманию. Несмотря на то, что это представляется некорректным исходя из классической системы политической сигнификации, которую целесообразно взять за основу, в данной работе имеются упоминания «левого» и «правого» либерализма ввиду того, что данные системы политических убеждений в современном мире зачастую небезосновательно противопоставляются друг другу. Под «левым либерализмом» имеется в виду система либеральных политических убеждений, ключевой ценностью которой является справедливость, а основным устремлением – типичное для

«левых» тяготение к эгалитарным практикам. Под «правым либерализмом» мы подразумеваем политическое мировоззрение, ключевой ценностью которого является свобода, а основным устремлением – её реальное обеспечение. На практике, что подтверждается частным случаем итальянского фашизма, «левые либералы», как правило, оказывались в «лагере» прочих левых сил – социалистов и коммунистов, а «правые либералы», напротив, заключали политические союзы с монархистами и фашистами, что представляется логичным исходя из того, что именно в коммунизме (как в радикальном эгалитаризме) они видели основную угрозу свободе.

Степень достоверности диссертационного исследования

Степень достоверности результатов, полученных в ходе данной диссертационной работы, обусловлена значительным объёмом философского, исторического и идеологического материала (как первоисточников, так и исследовательской литературы), проработанного в ходе достижения цели и задач исследования. Положения, выносимые на защиту, сформулированы и выверены на основании результатов, полученных в ходе детального герменевтического анализа большого объёма литературы на русском, итальянском, английском и французском языках.

Положения, выносимые на защиту

Результатом данного диссертационного исследования стали следующие основные положения:

1) Политическая философия итальянского фашизма является самостоятельным интеллектуально-политическим феноменом, обладающим собственным идейным, философским и идеологическим содержанием.

2) Политическая философия фашизма неоднородна: её можно представить как сумму противоборства различных внутренних тенденций по вопросам трактовки ряда ключевых принципов.
3) Основными интеллектуальными истоками политической философии итальянского фашизма являются итальянский идеализм (А. Розмини-Сербати, В. Джоберти, Б. Спавента) и республиканский национализм (Д. Мадзини) эпохи Рисорджименто; революционный синдикализм Ж. Сореля; элитистская социология Г. Моска, Р. Михельса и В. Парето.
4) Предшественниками фашистов в Италии являлись национальные синдикалисты (С. Панунцио, А. Оливьеро Оливетти), “*arditi*” (Г. Д’Аннунцио), футуристы (Ф.Т. Маринетти). Все они поддержали фашистское движение на стадии становления и в первые годы после прихода фашистов к власти.
5) Ключевое влияние на формирование мировоззрения вождя фашизма Б. Муссолини оказали Ф. Ницше, Ж. Сорель, В. Парето, Н. Макиавелли. Помимо перечисленных, определённое влияние на Муссолини оказали У. Джеймс и А. Ориани[68].
6) Официальная версия политической философии итальянского фашизма, изложенная в «Доктрине фашизма» (1932) Б. Муссолини, во многом основана на положениях философии актуального идеализма, разработанных Д. Джентиле. Влияние Джентиле очевидно при рассмотрении первой части «Доктрины фашизма» («Основные идеи») в сопоставлении с его философскими произведениями.
7) В 1930-е годы политическая философия итальянского фашизма развивалась последователями Д. Джентиле – У. Спирито и К. Пеллицци. Спирито углубил осмысление корпоративистского аспекта фашизма, а Пеллицци – имперского.

[68] В данном контексте необходимо отметить значительное влияние Ф. Ницше персонально на Муссолини, а не на формирование фашистской философии в целом, которая имела преимущественно неогегельянский характер.

8) Помимо официальной актуалистской линии мысли, существовали альтернативные теории фашизма, также положительно воспринятые партийными властями. Наиболее известны интерпретации фашизма А. Рокко, К. Костаманья, итальянских национал-синдикалистов (С. Панунцио, А. Оливьеро Оливетти), Д. Боттаи, Ю. Эволы.
9) Республиканский социальный фашизм периода Сало возвращается к синдикалистским корням фашистского движения, порывая с актуалистским диархическим фашизмом *ventennio*.
10) Характерными особенностями политической философии итальянского фашизма (как в актуалистской, так и в неактуалистских вариациях) являются следующие: идеалистическая политическая онтология; фундаментальный этатизм; национализм; модернизм; корпоративизм; империализм; нормативный элитизм; самопротивопоставление либерализму, социализму и «принципам 1789 года» в целом.

Теоретическая и практическая значимость

Результаты данного диссертационного исследования углубляют представление о политической философии итальянского фашизма в историческом, духовном и интеллектуальном контекстах его эпохи. В диссертации дана подробная реконструкция генезиса, становления и развития фашистской философии, что может стать основой для лекционных курсов по проблеме итальянского фашизма как историко-философского, так и историко-политического характера, а также, в целом, содействовать дальнейшему изучению политических теорий «правого» толка. Более того, тщательная реконструкция политической философии Джованни Джентиле может быть взята за основу для дальнейшей научной и педагогической работы с наследием данного мыслителя.

Апробация

Положения данного диссертационного исследования изложены в научных докладах «Социально-политическая философия Юлиуса Эволы и фашистский режим»[69] (XXI Международная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов», МГУ имени М.В. Ломоносова, 10 апреля 2014 г.), «Поэты и фашизм. Влияние Д'Аннунцио и Маринетти на становление и развитие итальянского фашизма»[70] (5-ая научная конференция "Философия. Язык. Культура", НИУ ВШЭ, 29 апреля 2014 г.), «Педагогическая наука в философии Джованни Джентиле»[71] (международная конференция «Социальная философия науки. Российская перспектива», Институт философии РАН, 19 ноября 2014 г.), «Революционный синдикализм Жоржа Сореля и его влияние на становление фашизма в Италии»[72] (XXII Международная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных "Ломоносов", МГУ имени М.В. Ломоносова, 16 апреля 2015 г.), «Ключевые особенности итальянского национализма конца XIX – начала XX веков на примере литературных и философских работ Энрико Коррадини и его влияние на формирование доктрины фашизма» (XXIII Международная

---

[69] Тезисы опубликованы. Моисеев Д.С. Социально-политическая философия Юлиуса Эволы и фашистский режим// Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2014» / Отв. ред. А.И. Андреев, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2014. — 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см. – ISBN 978-5-317-04715-3.

[70] По итогам доклада опубликована статья. Моисеев Д.С. Поэты и фашизм. Влияние Д'Аннунцио и Маринетти на становление и развитие итальянского фашизма// Философия. Язык. Культура, № 5. СПб: 2014. С. 399 – 411. – ISBN 978-5-906792-52-5.

[71] Тезисы опубликованы. Моисеев Д.С. Педагогическая наука в философии Джованни Джентиле// Социальная философия науки. Российская перспектива. К юбилею В.С.Степина Материалы конференции. Т.5. Секция 4. СТС – Эпистемологическая специфика обществознания; под ред. И.Т. Касавина, А.Ю. Антоновского, К.Х. Момджяна. – М: Альфа-М, 2014. С. 30 – 33. – ISBN 978-5-98281-425-8.

[72] Тезисы опубликованы. Моисеев Д.С. Революционный синдикализм Жоржа Сореля и его влияние на становление фашизма в Италии// Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2015» / Отв. ред. А.И. Андреев, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2015. — 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – ISBN 978-5-317-04946-1.

конференция студентов, аспирантов и молодых учёных "Ломоносов", МГУ имени М.В. Ломоносова, 14 апреля 2016 г.)[73], «Принципы политической философии итальянского фашизма. Подход Альфредо Рокко» (VII Международная конференция Школы философии НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения», НИУ ВШЭ, 29 апреля 2016 г.), «Эволюция политических взглядов Бенедетто Кроче: от поддержки фашизма к его отрицанию» (Итало-российская конференция «Наследие Кроче в XXI веке», НИУ ВШЭ, 26 мая 2016 г.). Материалы диссертации были представлены в научном докладе по теме диссертационного исследования в рамках Аспирантского семинара Школы философии НИУ ВШЭ 1 апреля 2016 г.

В рецензируемых изданиях, входящих в перечень ВАК, опубликованы следующие статьи по теме данного исследования:

Моисеев Д.С. Интеллектуальная история итальянского фашизма. Современные подходы // Диалог со временем. 2016. № 55. С. 194 – 207. – ISSN 2073-7564.

Моисеев Д.С. Политическая мысль Джузеппе Мадзини// История философии, №20. М: 2015. С. 63-78. – ISSN 2074-5869.

Моисеев Д.С. Этнос. Нация. Ценности.// Вестник Российской нации, №1 (39). М: 2015. С. 251 – 259. – ISSN 2073-7459.

Захаров А.В., Моисеев Д.С. Эффективность публичных коммуникаций как необходимое условие развития государства// Ценности и смыслы, №4 (32). М: 2014. С. 66 - 69. – ISSN 2071-6427.

[73]Тезисы опубликованы. Моисеев Д.С. Ключевые особенности итальянского национализма конца XIX – начала XX веков на примере литературных и философских работ Энрико Коррадини и его влияние на формирование доктрины фашизма// Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2016» / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2016. — 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – ISBN 978-5-317-05237-9.

Структура работы

Диссертационная работа состоит из Введения, трёх глав, Заключения и Библиографии. Во Введении обозначена актуальность исследования, его цели и задачи, проанализирована степень разработанности проблемы, обозначена научная новизна, теоретическая и практическая значимость работы, её методологические принципы и степень достоверности полученных результатов, приведена информация об апробации результатов исследования, а также сформулированы положения, выносимые на защиту.

В первой главе, «Истоки итальянского фашизма», рассматриваются социально-философские теории, заложившие интеллектуальные основания «правого» радикализма в Италии. Это идеализм А. Розмини-Сербати, В. Джоберти и Б. Спавента, республиканский национализм Д. Мадзини[74], революционный синдикализм Ж. Сореля и его итальянских последователей С. Панунцио и А. Оливьеро Оливетти, элитистская социология, итальянский национализм Э. Коррадини, секулярный корпоративизм Г. Д'Аннунцио и А. Де Амбриса, футуризм Ф.Т. Маринетти. Глава завершается анализом интеллектуально-философских влияний на становление и эволюцию мировоззрения будущего вождя фашистов Б. Муссолини (Ф. Ницше, Ж. Сорель, В. Парето, Н. Макиавелли, У. Джеймс, А. Ориани).

Вторая глава, «Актуальный идеализм Джованни Джентиле как фундамент политической философии фашизма», посвящена рассмотрению эпистемологических, онтологических и антропологических оснований актуализма Д. Джентиле, выведенных из данного неогегельянского

---

[74] Целесообразность краткого рассмотрения в данной работе трудов итальянских идеалистов XIX в. обусловлена влиянием, оказанным данными мыслителями на формирование политической позиции философа Джованни Джентиле, разработавшего свою доктрину актуального идеализма под значительным влиянием Розмини, Джоберти и Спавента. Д. Мадзини повлиял не только на Д. Джентиле, но и на многих других фашистских интеллектуалов – в частности, на национал-синдикалистов Панунцио и Оливьеро Оливетти.

философского течения принципов практической философии. В главе подробно освещается деятельность Джентиле на посту министра образования фашистской Италии, в ходе которой он применил свои теоретические философские наработки на практике, а также освещается его роль как публичного интеллектуала эпохи *ventennio* («фашистского двадцатилетия», 1923-1943) и соавтора «Доктрины фашизма».

В третьей главе, «Развитие доктрины», рассматриваются неактуалистские вариации фашистской идеологии (А. Рокко, С. Панунцио, К. Костаманья, Д. Боттаи, Ю. Эвола), приводятся основные идеи последователей Д. Джентиле (У. Спирито, К. Пеллицци), а также основные специфические черты республиканского фашизма периода Сало (А. Паволини, Н. Бомбаччи).

Заключение посвящено подведению общих теоретических итогов трёх основных глав диссертационного исследования.

Библиография насчитывает 283 работы, из которых 204 на трёх иностранных языках (итальянском, английском, французском). Общий объем работы составляет 303 страницы.

Глава первая.

Истоки итальянского фашизма.

§1. Рисорджименто. Становление итальянского национального самосознания.

1.1. Историческое значение объединения Италии как «точки отсчёта».

На рубеже XVIII и XIX веков наполеоновские войны положили конец сохранившимся на Апеннинском полуострове со времён средневековья государственным образованиям феодального типа. В 1805 году Наполеон Бонапарт был провозглашен Королем Италии. После его падения державы-победители перекроили карту Европы в ходе Венского конгресса, проходившего в течение десяти месяцев с сентябрь 1814 по июнь 1815 года. Целью конгресса было восстановление монархий абсолютного типа, сокрушенных французской революцией и армиями Наполеона. В Италии была восстановлена власть монархий, находящихся под значительным влиянием австрийской династии Габсбургов. По итогам Венского конгресса на Апеннинском полуострове были восстановлены Сардинское королевство, Королевство обеих Сицилий, Ломбардо-Венецианское королевство, Папская область, герцогства Тоскана, Парма и Модена[75]. Именно от Венского конгресса историки, как правило, ведут хронологию Рисорджименто – периода объединения Италии, становления её государственности и национального самосознания, растянувшегося на долгие 55 лет.

[75] Из всех перечисленных государств наиболее мощным было Сардинское королевство, получившее в результате Венского конгресса Геную, сохранив стратегически важные территории на французской границе и большую степень независимости от Австрии, чем все остальные. См. Riall L. Risorgimento. The History of Italy from Napoleon to Nation State. Palgrave Macmillan, 2009. P. 11.

Италия подошла к концу наполеоновского владычества в крайне плачевном состоянии. Как утверждал австрийский канцлер Клеменс фон Меттерних, она была «выражением географическим»[76]. Подавляющее большинство итальянцев было необразованным, говорило на местных диалектах (на языке Данте говорило не более 2,5% населения), страна была аграрной и клерикальной. Национальное единство воспринималось как миф и мечта[77]. Однако целый ряд факторов сделал эту мечту осуществимой. Первый – это наследие французского владычества, которое заключалось, в первую очередь, в привнесении французами в Италию радикальных вариаций идей Просвещения, которые, в свою очередь, выражались в неприятии каких-либо феодальных привилегий, безграничного авторитета и власти католической церкви, замене институтов религиозного образования на светские школы. Второй фактор – возрождение государственности на итальянской территории. После того, как французы были изгнаны, итальянские монархи вернулись к власти. Несмотря на наличие влияния извне, формально большинство государств, восстановленных на полуострове, было независимо и суверенно, что сделало возможным стремление к их укрупнению и объединению. Третий фактор – промышленная революция, которая, хоть и медленно, но добралась до северных областей будущей Италии, и развитие торговли. Экономические связи между итальянскими государствами становились всё более тесными, доктрина свободной торговли – всё более популярной; соответственно, всё более целесообразными становились стремления иметь на территории полуострова единую валюту, общие единицы измерения и общие регулятивные органы. Особенное

[76] Clark M. The Italian Risorgimento. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2009. P.4.

[77] Даже это утверждение можно охарактеризовать как излишне смелое. Со времён Возрождения до начала Рисорджименто итальянские элиты не проявляли особенных амбиций и существовали на своих территориях в тени католический церкви, под влиянием крупных внешних держав. Salomone W.A. Statecraft and Ideology in the Risorgimento. Reflections on the Italian National Revolution // Italica, Vol. 38, No. 3 (Sep., 1961), pp. 163-194.

значение имело строительство железных дорог и появление пароходов[78]. Экономическая интеграция, таким образом, создавала фундамент для интеграции политической. Наконец, четвертый фактор, который, возможно, оказался наиболее важным, является фактором ценностным, философским в широком смысле. Первая половина XIX века была эпохой появления новых философских, мировоззренческих, политических доктрин. В Италии активно проявлялись результаты Просвещения, росло влияние немецкого классического идеализма. В среде итальянских мыслителей, занимавших разные мировоззренческие позиции, всё активнее развивалась социально-философская дискуссия. Именно итальянские священники и философы определили стремление к объединению страны, обосновали его и превратили из бесплотной мечты в конкретный план действий. Их роль в том, что Рисорджименто стало реальностью, невозможно недооценить.

У итальянского слова «risorgimento» несколько значений: «возрождение», «обновление», «воскресение из мёртвых». Основными политическими мотивами Рисорджименто были стремления к «независимости, объединению и свободе»[79]. Независимость – от внешнего владычества, французского и австрийского. Объединение многочисленных королевств и герцогств в единое государство. Свобода – гражданская и духовная. Рисорджименто было движением светским, либеральным, националистическим, во многом антиклерикальным.

Одной из важнейших движущих сил Рисорджименто были различные кружки и тайные общества, которые вели борьбу как против французского владычества, так и, затем, против австрийского влияния на Апеннинском полуострове. Наиболее известным из них было общество карбонариев – организация масонского типа, целью которой было создание в Италии

---

[78] Roberts Greenfield K. Economic Ideas and Facts in the Early Period of the Risorgimento (1815-1848) // The American Historical Review, Vol. 36, No. 1 (Oct., 1930), pp. 31-43.
[79] Clark M. The Italian Risorgimento. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2009. P.3.

конституционной монархии или республики. Средства, которыми пользовались карбонарии, были разнообразны: от убийств «врагов свободы» и создания почвы для вооруженных восстаний до пропаганды либеральных идей путём публикации брошюр, манифестов и воззваний. Помимо карбонариев, известны и другие схожие по духу организации – «Молодая Италия», о которой будет подробнее рассказано ниже; «Рыцари свободы», целью которых было убийство Карла Феликса, короля Пьемонта и Сардинии.

Вместе с тем, основная заслуга в успехе объединения страны, как правило, приписывается отдельным героям – лицам, внесшим особенно весомый вклад в успех Рисорджименто. Подобных «отцов» у объединения Италии было множество – Джузеппе Гарибальди и Алессандро Гавацци, Камилло Бенсо ди Кавур и Виктор Эммануил II. Наряду с политическими и военными деятелями знаковыми и крайне влиятельными фигурами эпохи являются мыслители – Антонио Розмини-Сербати, Винченцо Джоберти, Бертрандо Спавента, Джузеппе Мадзини. Их наследие оказало влияние не только на современные им события, но и на весь итальянский XX век. В частности, идеи Мадзини и итальянских идеалистов вдохновили историко-философский поиск Джованни Джентиле, результатом которого стала не только политическая активность последнего, во многом обусловившая интеграцию итальянских интеллектуалов в политические процессы, происходившие в стране и мире в первой половине XX века, но и написание основных философских трудов, определивших фашистскую доктрину.

1.2. Итальянский идеализм XIX в. Антонио Розмини-Сербати, Винченцо Джоберти, Бертрандо Спавента.

Краткое рассмотрение основных идей итальянских идеалистов XIX в. целесообразно начать с группы авторов, определивших направление развития итальянской философии до середины XX в. Это Антони Розмини-Сербати, Винченцо Джоберти и Бертрандо Спавента.

Необходимо отметить, что итальянская философия до появления Розмини, Джоберти и Спавента, мало что дала мировой мысли со времён Возрождения. В то время, как в Англии, Германии и Франции всходили звёзды философии Нового времени и Просвещения, рационалисты спорили с эмпириками, романтизм боролся с идеями Просвещения, зародился немецкий классический идеализм, итальянская мысль была на периферии интеллектуальной истории Европы. Гений Джамбаттисты Вико, автора «Оснований новой науки об общей природе наций» и родоначальника современной философии истории, его современниками был практически не замечен. Лишь в первой половине XIX века итальянской философии удалось сократить отставание от современной ей спекулятивной европейской философии. Два мыслителя сыграли в этом особую роль – Антонио Розмини-Сербати и Винченцо Джоберти. Третий, Бертрандо Спавента, предпринял значительные усилия, направленные на усвоение итальянцами немецкого классического идеализма, создав, таким образом, возможность для появления итальянского неоидеализма XX века, крупнейшими представителями которого стали Джентиле и Кроче.

Блаженный Антонио Розмини-Сербати (1797 – 1855), священник римской католической церкви и философ, прославился не только как мыслитель, но как основатель собственного монашеского ордена – Розминианцев. В годы, последовавшие за Венским конгрессом, он, последовав за основными идеями немецкого романтизма, задал итальянской мысли вектор возвращения к средневековому христианскому идеализму, особенно выделяя его платонические элементы[80]. Розмини был в числе первых итальянцев, придавших своей философии подлинно критический и спекулятивный

[80] Розмини определял свою идеалистическую философию как «идеологический психологизм». Он настаивал на объективности «врожденной идеи бытия», которая, будучи данной нам, позволяет нам познавать; иными словами – на объективности идеального, данного нашему сознанию. Это исходная точка его философии. См. Chaix-Ruy J. PHILOSOPHIE ET RELIGION CHEZ ROSMINI D'APRES G. ROVEA // Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 10e Année, No. 1 (Janvier/Mars 1955), pp. 114-116.

характер. Будучи католическим мыслителем, но, в то же время, творя в XIX веке, Розмини отказался от известного взгляда на философию как на «служанку богословия», подчеркивая, что философия является наукой о предельных основаниях бытия[81]. Он защищал свободу мысли, подчеркивая, что истинная вера должна найти своё обоснование в рациональных размышлениях. Таким образом, Розмини призывал философию «прийти на помощь» теологии[82]. Также философ был сторонником активной образовательной политики. Розмини утверждал, что «очищение» католической церкви возможно лишь в том случае, если будет значительно повышен образовательный уровень духовенства. Противник догматизма, Розмини был в то же время убежден в том, что церковь должна быть основным проводником знания, а образование должно быть католическим. Он выступал против светских школ, находящихся под контролем государства, видя в этом угрозу подлинной свободе индивида.

Несмотря на то, что основным философским устремлением Розмини было доказательство бытия Бога и разработка собственной доктрины теодицеи, значительная часть наследия философа связана с размышлениями, направленными на примирение новейших политических веяний (вроде «естественных прав человека») с традиционными политическими устремлениями, характерными для католических мыслителей[83]. Выступая

---

[81] Иные определения, которые давал философии Розмини: «наука о бытии», «наука об идеальном бытии». Sciacca M.F. Le problème de l'origine des idées et l'objectivité de la connaissance selon À. Rosmini // Revue de Métaphysique et de Morale, 60e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1955), p. 299.

[82] Насколько, в глазах представителей католической церкви, теологии нужна была «помощь» философии сверх того, что было наработано схоластами – вопрос открытый. Фактом является то, что через несколько десятилетий после смерти Розмини некоторые его сочинения попали под неодобрение католической церкви. В частности, философа подозревали в скрытом пантеизме. Winterton F. The Papal Condemnation of Rosmini // Mind, Vol. 13, No. 52 (Oct., 1888), pp. 622-626.

[83] Современник мыслителя представляет философию Розмини как «компромисс между теократией и либерализмом, между религией и наукой». Barzelloti G. Philosophy in Italy // Mind, Vol. 3, No. 12 (Oct., 1878), p. 508.

против радикальных вариаций республиканской и просветительской мысли, Розмини утверждал, что в политике принципиальным является сохранение фундаментальных основ общества, а не стремление к бесконечному прогрессу. Подлинной целью общества по Розмини является стремление к добродетели – если это условие выполняется, общество будет управляться справедливо.

Политическим идеалом Розмини было создание конфедерации католических государств под управлением Папы Римского. Будучи другом и советником Папы Римского Пия IX, Розмини был приглашен занять пост премьер-министра Папской области и сыграл значительную роль в том, чтобы Рим управлялся Святым престолом на основе конституционных принципов. Розмини нельзя непосредственно причислить к сторонникам Рисорджименто, но он, тем не менее, стал одной из наиболее влиятельных фигур интеллектуальной жизни Италии, вдохновившей не одно поколение мыслителей-идеалистов[84].

Винченцо Джоберти (1801 – 1852), католический священник, философ, публицист и политик, разрабатывал собственную онтологическую концепцию. Выступая как оппонент Розмини, он, тем не менее, также исходил из идеалистических предпосылок[85]. Политическое влияние Джоберти было сравнимо с влиянием графа Камилло Бенсо ди Кавура, а его воздействие на итальянскую мысль XIX века уступало разве что Розмини. Вершиной политической карьеры Джоберти был пост премьер-министра

---

84 Современный нам автор утверждает, что Розмини был одним из родоначальников современной итальянской идеалистической философской традиции, основанной на «энциклопедическом знании, исходившем из иных принципов, нежели оное французских энциклопедистов Дидро». См. Adam M. ACTUALITÉ DE ROSMINI // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 184, No. 2, PENSER? ÉCRIRE? (AVRIL-JUIN 1994), pp. 195-202.

85 В качестве основных философских влияний на Джоберти выделяют Платона, Августина, Лейбница, Канта, Бруно, Кампанеллу, из современников – Алессандро Мандзони. См. Renauld J.-F. Quelques Livres de Philosophie Italienne // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 27, No. 4 (Octobre 1920), pp. 517-536.

Сардинского королевства в 1848 – 1849 годах. Как политическому мыслителю, славу ему принесла работа «О моральном и гражданском превосходстве итальянцев» (1843).

В данной работе Джоберти утверждал, что католицизм является основой итальянского национального характера, а подлинной политической независимости итальянских земель можно добиться мирным путём только под руководством Папы Римского. В период написания «О моральном и гражданском превосходстве итальянцев» Джоберти разделял гвельфские идеи Розмини о конфедерации итальянских земель под прямым руководством Папы, представляя себе Папу президентом конфедерации итальянских государств. Философ задался целью создать гармоничный синтез христианского универсализма, характерного для католической философии, и современного ему политического либерализма – две системы мысли, которые казались современниками прямо противоположными друг другу в ряде фундаментальных предпосылок. Мысль Джоберти развивалась в направлении, противоположном устремлениям Мадзини, которые подробно будут рассмотрены ниже – если последний рассчитывал на гражданское восстание, то первый – на органичные реформы «сверху», которые может провести Римская курия. Джоберти одним из первых пытался определить суть общей итальянской идентичности – для него она была неразрывно связана с католичеством. Именно религиозный фактор, по Джоберти, должен был сыграть решающую роль в нахождении общенационального консенсуса, на базе которого можно было бы объединить страну. Этим обусловлено его почтение к религиозному откровению, без которого, согласно Джоберти, немыслимо какое-либо познание. Согласно итальянскому философу, вне католической системы координат невозможно прийти к прогрессу в какой-либо области. Джоберти как политический идеолог рассчитывал на то, что в сознании обычного итальянца революция всегда воспринималась как террор, насилие и хаос, а церковь – как противоположность этому. Церковь и

государство были настолько тесно связаны в сознании итальянцев со времён Римской империи, что разделение этих двух сущностей многим казалось противоестественным. Неогвельфизм в неспокойные времена восстаний и революций казался доктриной, с помощью которой можно было добиться прогрессивных перемен, не потеряв основ национальной идентичности (даже, напротив, укрепив их). Исходя из этого, увязка католической доктрины и национальной идеи могла дать положительные результаты. Однако, у того, что Джоберти в фундаментальных предпосылках своей философско-политической системы практически не выходит за рамки католической традиции, были и очевидные минусы с точки зрения эффективности воздействия его политического послания на целевую аудиторию – образованных граждан, родовую и военную аристократию. Как справедливо отмечает Б. Хэддок, наибольшее изумление у современников должно было вызывать то, как образованный либерал мог возлагать столько надежд на институт Папства, который переживал не лучшие времена под руководством Папы Григория XVI[86].

Джоберти, как и Розмини, воспринимал современный ему либерализм не как угрозу христианству, а как средство, с помощью которого истинная церковь сможет одержать окончательную победу. В частности, либеральное представление об абсолютной свободе индивида воспринималось им как современная интерпретация христианского постулата о бессмертии души. Он пытался примирить основания католичества и доводы разума[87]. Как впоследствии разъяснял Джованни Джентиле, Джоберти в своём философствовании «не разделял человека на две части, одна из которых

[86] См. Haddock B. Political Union without Social Revolution: Vincenzo Gioberti's Primato // The Historical Journal, Vol. 41, No. 3 (Sep., 1998), pp. 705-723.

[87] Некоторые комментаторы Розмини и Джоберти для определения политических убеждений данных мыслителей используют термин «католический либерализм», противопоставляя их «социальному либерализму». К примеру, см. Scarangello A. Major Catholic-Liberal Educational Philosophers of the Italian Risorgimento // History of Education Quarterly, Vol. 4, No. 4 (Dec., 1964), p. 233.

может философствовать свободно, тогда как во второй человеческая душа должна была отдаться высшей силе, которая поработит её силой необъяснимой тайны»[88].

В дальнейшем Джоберти изменил свои взгляды – в одной из своих последних работ, «Культурное обновление Италии» (1851), он выражал скепсис в отношении возможного политического лидерства католической церкви в процессе объединения Италии, крайне негативно отзывался об иезуитах, обвиняя их в разложении церкви[89]. В последние годы жизни, которую Джоберти, после ухода в отставку с поста премьер-министра и перехода на дипломатическую работу, доживал в Париже, философ связывал свои надежды с Сардинским королевством, и, хотя и не дожил до кульминации Рисорджименто, эти надежды Джоберти оправдались – именно сардинский монарх Виктор Эммануил II в итоге объединил страну.

Бертрандо Спавента (1817 – 1883) был одним из крупнейших философов в Италии второй половины XIX века, развивавшим идеи гегельянского идеализма. Родом из Бомбы, что в Абруццо, в Центрально Италии, Спавента получил начальное образование в епархиальной семинарии в Кьети. Затем он обучался в Неаполе, где, овладев немецким и английским языками, получил возможность изучать читать труды иностранных философов в оригинале. В 1858 – 1860 годах Спавента возглавил философские факультеты в университетах Модены, Болоньи и Неаполя. Он стремился доказать, что, несмотря на то, что своей наивысшей формы современная идеалистическая философия достигла в Германии, родом она из Италии. Спавента сравнивает

---

[88] Цит. по Ibid. P. 237.

[89] В конечном итоге, Папский престол оказался наиболее решительным из всех противников Рисорджименто. Единое итальянское королевство было сформировано в 1861 году, а папистский Рим присоединился к нему лишь в 1870, до того времени сохраняя независимость от остальной Италии благодаря присутствию в городе французских войск Наполеона III. Coppa F.J. "Realpolitik" and Conviction in the Conflict between Piedmont and the Papacy during the "Risorgimento" // The Catholic Historical Review, Vol. 54, No. 4 (Jan., 1969), pp. 579-612.

Декарта с Кампанеллой, Спинозу – с Бруно, Канта – с Вико. Согласно итальянскому философу, мыслители Возрождения были непосредственными предшественниками немецкой идеалистической философии. Подобное направление исследований Спавента преследовало одну цель – избавить итальянскую философию от ощущения собственной глубокой вторичности относительно немецкой интеллектуальной традиции. Вместе с тем, философ подчёркивал, что прогресс итальянской мысли в значительной степени сдерживался религиозным догматизмом[90]. За подобную позицию, а также за «пантеизм» его несомненно гегельянской онтологии, Спавента подвергался жёсткой критике со стороны приверженцев ортодоксального католицизма[91].

Как и Джоберти, Спавента был не чужд политике – на протяжении четырёх созывов (VIII, X, XI, XII) он избирался депутатом итальянского парламента. В своей депутатской деятельности он отстаивал секулярные законодательные практики, высказывался в поддержку всеобщего избирательного права. Как философ, Спавента оказал колоссальное влияние как на Кроче, так и на Джентиле, во многом определив направление исследований итальянских неоидеалистов XX века[92].

Возвращаясь к Розмини и Джоберти, следует отметить, что их политические устремления, характерные для эпохи Рисорджименто, носили консенсусный характер. Надеясь на объединение страны без гражданских войн, революций и большой крови, данные итальянские мыслители связывали свои надежды с папским престолом и католической церковью. Их

---

[90] Alfonso N.D. Bertrando Spaventa // The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 17, No. 4 (October, 1883), p. 432.

[91] De Ruggiero G., Allen C.M. Philosophy in Italy // Journal of Philosophical Studies, Vol. 3, No. 12 (Oct., 1928), p. 514.

[92] Следует также отметить, что брат Бертрандо, Сильвио Спавента (1822 – 1893), также депутат итальянского парламента, приходился Бенедетто Кроче двоюродным дядей и оказал на молодого Кроче большое влияние. Сильвио, как и Бертрандо, был сторонником политической философии Гегеля и, вместе с тем, видным деятелем итальянского либерализма.

вклад в формирование современного итальянского национального самосознания весьма значителен, и в фашистскую эпоху на этих философов-идеалистов активно ссылались. Однако, в конечном итоге, слава крупнейшего идеолога и мыслителя Рисорджименто досталась мыслителю-республиканцу, исходившему из конфликтной политической онтологии – Джузеппе Мадзини. Из всех итальянских мыслителей XIX века, именно он оказал наибольшее влияние на век XX, а именно – на формирование политической доктрины итальянского фашизма.

1.3. Социальная философия Джузеппе Мадзини.

Наряду с Розмини и Джоберти, Джузеппе Мадзини (1805 – 1872) является одним из наиболее ярких итальянских мыслителей XIX в. В свою эпоху Мадзини воспринимался как фигура европейского масштаба, сравнимая по влиянию с Джоном Стюартом Миллем, Карлом Марксом и Алексисом де Токвилем[93].

Философ, публицист, революционер – за свою жизнь Мадзини побывал во многих амплуа. Он родился в 1805 г. в Генуе – в городе, который в 1815 г. в результате Венского конгресса отошел к Сардинскому королевству. Политическая обстановка, в которой проходила юность Мадзини, была пронизана духом итальянского патриотизма, пробужденного в годы французского владычества. С ранних лет Мадзини чувствовал тягу к идеалистической мысли – он восхищался работами Вико, Гердера, Фихте, Гёте, Шеллинга, братьев Шлегелей, а также творчеством итальянских поэтов Данте Алигьери и Уго Фосколо[94]. Закончив юридический факультет

---

[93] Подробнее о Мадзини – см. Моисеев Д.С. Политическая мысль Джузеппе Мадзини // История философии 2015. № 20. С. 63-78.

[94] Особенное влияние на Мадзини на протяжении всей его жизни оказывал Данте, которого философ считал не только гением, но и образцом гражданских добродетелей, подчеркивая, что отношение Данте к Флоренции можно рассматривать как образец патриотизма. Ciccarelli A. Dante and Italian Culture from the Risorgimento to World War I // Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society, No. 119 (2001), p. 126.

Генуэзского университета в 1827 г., Мадзини проявляет себя как публицист, занимаясь литературной критикой. В этот период он увлекается политической философией – изучает творчество французских мыслителей Фелисите Робера де Ламеннэ и Анри Сен-Симона. Он вступает в общество карбонариев, но вскоре порывает с ним – на тот момент Мадзини уже был убежден, что высокие патриотические цели не могут быть достигнуты методами тайного общества, дистанцировавшего себя от народных масс. Выбором его жизни, который он обосновывает в политических сочинениях, стала народная революция, призванная привести к демократическому республиканскому устройству. Симпатизируя революционным настроениям, Мадзини словом и делом принимал участие в многочисленных волнениях, сотрясавших Италию, за что в 1831 г. был заключен в тюрьму, после чего отправился в изгнание – сначала в Париж, затем в Женеву и, наконец, в Лондон.

В 1831 г., в период пребывания во Франции, Мадзини основывает политическую организацию «Молодая Италия» (*Giovine Italia),* которую можно считать первой современной итальянской политической партией. У «Молодой Италии» была своя газета, пропагандистский аппарат и, что крайне важно, возможность доносить свое послание до целевой аудитории (итальянского среднего класса) и координировать национально-освободительную деятельность в Италии. Тогда же, в 1831, Мадзини пишет свое самое знаменитое раннее произведение – «Манифест Молодой Италии». Идеалистический характер «Манифеста» выражается автором практически сразу: «Великие революции – это работа принципов, а не штыков»[95]. Мадзини утверждает, что для конкретного, материального достижения победы ее сначала необходимо одержать в умах и сердцах людей, на уровне морали. Чтобы добиться свободы для народов, необходимо, в первую

[95] Mazzini G. Manifesto della Giovine Italia // Mazzini G. Scritti editi e inediti. Vol. 1. G. Daelli, 1861. P. 123.

очередь, пропагандировать ее принципы. По Мадзини, это длительный процесс: поскольку человеческий интеллект не способен с ходу воспринять принципы свободы, необходимо постепенно подводить людей к этим мыслям посредством регулярной просвещенческой работы. Это работа для многих людей, объединенных одной высокой целью.

Мадзини провозглашает три принципа, следование которым необходимо для достижения развития и процветания Италии: единство, свобода и независимость. Таким образом, он противопоставляет движение «Молодой Италии» как тем, кто готов пожертвовать независимостью страны от внешних сил ради объединения итальянских земель под единой волей тирана, так и тем, кто, боясь насилия, не готов идти к полному объединению итальянских земель, довольствуясь расширением границ одного из многочисленных итальянских государств. Мадзини выступает против каких-либо компромиссов, продиктованных страхом. Единственный авторитет, который признается им в «Манифесте», это «воля нации»[96].

Мадзини задается вопросом о том, каковы средства, с помощью которых можно создать единую, свободную и независимую Италию. Он возражает тем, кто, не веря в саму возможность восстания народа в защиту собственных прав и свобод, в раскрытие свободного самосознания народа, пропагандирует воинственное сопротивление теми же методами, что применялись тиранами для порабощения нации. «Они не понимают, что 26 миллионов человек, черпающих силу в преследовании благой цели и обладающих несгибаемой волей, неуязвимы»[97], – пишет Мадзини. Готовы ли пропагандисты силовых методов сами умереть за освобождение и объединение Италии? Автор «Манифеста» в этом сомневается.

Для Мадзини подлинная революция – это столкновение принципов и убеждений, война масс. Вдохновителями революции могут быть только

---

[96] Ibid. P. 125.
[97] Ibid. P. 126.

убежденные идеалисты, живущие пропагандируемой ими идеей. Идеи и стремления «Молодой Италии» должны быть организованы в единую систему; «Молодая Италия» должна стать новым элементом национальной жизни, который сможет в XIX в. создать единое итальянское государство. В этом процессе Мадзини отводит особую роль литературе, которая должна стать «моральным духовенством»[98], придающим форму истинным принципам[99].

«Манифест», со всем его революционным пылом и идеалистическим стремлением к новому, более свободному и справедливому миру, был приурочен к основанию движения и одноименной газеты, на страницах которой в 1831–1834 гг. вышел еще ряд сочинений, раскрывающих в подробностях политическую позицию раннего Мадзини. Одной из наиболее значимых публикаций подобного толка можно считать статью «От сотрудников “Молодой Италии” к их соотечественникам» (1832), в которой итальянский мыслитель подробно раскрывает свои взгляды на вопросы оптимальной формы политической власти, защищая республиканскую позицию в противовес абсолютистской и конституционной монархии и провозглашая принципы всеобщего избирательного права, социальной справедливости и отказа от привилегий.

По Мадзини, залогом успеха любой революции является концентрация сил максимального количества людей на единой цели. Революция не может

[98] Ibid. P. 128.

[99] В более поздней работе, «Философия музыки» (1836), Мадзини, помимо литературы, обратил пристальное внимание на итальянскую оперу. Послание Мадзини было воспринято современными ему композиторами – в частности, Джузеппе Верди, в операх которого «Макбет» и «Эрнани» можно обнаружить мотивы, созвучные идеологическому национальному подъему Рисорджименто. Помимо работ Верди, который, к слову, состоял с Мадзини в переписке, можно выделить оперы Джоаккино Россини «Итальянка в Алжире», «Моисей в Египте» и «Вильгельм Телль» как композиции, в которых можно отчетливо расслышать призывы Рисорджименто – к национально-освободительной борьбе за свободу, против иноземных захватчиков и угнетателей. Gossett P. Becoming a Citizen: The Chorus in "Risorgimento" Opera // Cambridge Opera Journal, Vol. 2, No. 1 (Mar., 1990), pp. 41-64.

быть успешной, если она не обладает символом, целью, неким образом будущего. Мадзини провозглашает этим символом республику. Итальянский народ обладает положительной исторической памятью о республике[100]. Необходимо убедить его в истинности республиканских принципов и, придерживаясь общеевропейской траектории исторического прогресса, совершить исторический рывок посредством одного революционного восстания.

Итак, Мадзини провозглашает республику главной целью. Он полемизирует со сторонниками конституционной монархии как «формы власти переходного периода» от абсолютизма к свободе. Его аргумент состоит в том, что, признавая монарха, необходимо передать ему власть и право царствовать, принимать решения о войне и мире, назначать правительство. Более того, в силе остается принцип наследования власти, несовместимый с принципами равенства и равноправия. Мадзини утверждает, что «Молодая Италия» не должна рассчитывать на союз с какими-либо монархами, а должна «поднять знамя итальянского народа»[101], призвать его к сражению, отменить все привилегии, а принцип равенства сделать религиозным символом. Только таким образом можно победить монархов и их аристократию. «Мы – люди прогресса; мы смотрим в будущее

---

[100] В частности, Мадзини отмечает опыт городов-государств эпохи Возрождения. Философ видел множество плюсов в наличии у итальянцев республиканского опыта, однако длительная история существования множества независимых друг от друга государств на одной территории, со своими традициями и, на более позднем этапе Рисорджименто, представлениями о собственном месте в новой единой Италии, была чревата и большими осложнениями для процесса объединения страны. Подробнее см. Bo Frandsen S., Zocchi A. Le città italiane fra tradizione municipalistica e gerarchia nazionale durante il Risorgimento // Meridiana, No. 33, MATERIALI '98 (NOVEMBRE 1998), pp. 83-106.

[101] Mazzini G. I collaboratori della Giovine Italia ai loro concittadini / Mazzini G. La giovine Italia. Serie di scritti intorno alla condizione politica, morale e letteraria della Italia, tendenti alla sua rigenerazione. Marsiglia, Tipografia militare di Giulio Barile, 1832. P. 23.

и стремимся к независимости, безотносительно к нашему возрасту, состоянию или месту, где мы живем»[102], – утверждает Мадзини.

Мадзини пишет: «Народ составляет основу социальной пирамиды»[103]. «Это то, что всех нас объединяет; это коллективное множество, вдохновляющее нас, когда мы думаем и говорим о революции и возрождении Италии»[104]. Под народом Мадзини подразумевает «общее количество человеческих существ, составляющих нацию»[105]. Там же мыслитель отмечает, что множество индивидов не является нацией до тех пор, пока оно не управляется в соответствии с единым для всех законом, едиными принципами, и пока оно не связано едиными братскими узами. «Нация – это слово, обозначающее единство: единство принципов, целей и прав»[106], – приходит к выводу Мадзини. Согласно мыслителю, это тот тип общественных отношений, который приводит множество людей к гомогенному единству. В противном случае, имеет место не нация, а толпа, сборище варваров, объединяемых на время задачей завоевания, грабежа и разбоя. Нация же планомерно преследует общие для всех составляющих ее индивидов цели совершенствования и развития всех видов общественно значимой деятельности. Путь к построению нации лежит через ассоциацию индивидов. Мадзини выводит и антипод ассоциации, диссоциацию. Последняя проявляется, когда имеет место внутренний конфликт между различными социальными классами, старыми и новыми порядками[107]. Диссоциация, по Мадзини, является одним из условий возможности революции.

---

[102] Ibid. P. 38.
[103] Ibid. P. 42.
[104] Ibid. P. 42.
[105] Ibid. P. 42.
[106] Ibid. P. 42.
[107] Мадзини приводит примеры диссоциации времен падения Римской империи: преторы против сенаторов, плебеи против патрициев, христиане против язычников, философы против приверженцев религиозных культов. См. Ibid. P. 44.

В результате своего рассуждения мыслитель приходит к следующему выводу: «Равенство, свобода и ассоциация – только эти три элемента могут создать подлинную нацию»[108]. Нацию он определяет как «множество граждан, говорящих на одном языке и объединенных, под равными социальными и политическими правами, для единой цели развития и прогрессивного совершенствования всех видов общественной деятельности и общественных сил»[109]. Нация является единственным подлинным властителем; власть, которая не исходят от нации, должна быть признана узурпированной.

В феврале 1849 г. в Риме объявляется республика. В город прибывает Мадзини, долгое время скрывавшийся во Франции, Великобритании и Швейцарии, которого вскоре избирают членом триумвирата, т. е. одним из трех, наравне с Карло Армеллини и Аурелио Саффи, правителей молодого государства. Мыслитель пытается воплотить в жизнь столь долго вынашиваемые им реформы, однако на это судьба отводит ему лишь несколько месяцев – уже в июле в Рим входит французская армия, призванная на помощь Папой Римским Пием IX, и Мадзини вновь вынужден бежать в Швейцарию.

Римский триумвират был пиком политической карьеры Мадзини. После неудачных восстаний в Мантуе и Милане в 1852 и 1853 гг. соответственно, а также провала серии революционных выступлений в Генуе в 1856 г. мыслитель из одного из главных действующих лиц Рисорджименто становится лишь зрителем грядущих событий столь желанного для него объединения Италии. Он вновь бежит в Лондон[110], где в 1860 г. издает свою самую известную работу – «О долге человека» (*I doveri dell'uomo*).

---

[108] Ibid. P. 45.
[109] Ibid. P. 45.
[110] В период очередной лондонской ссылки Мадзини, последовавшей вскоре после провала Римской республики, мыслитель создает «Центральный Европейский

Данный текст является квинтэссенцией его политической, общественной, этической мысли. Мадзини затрагивает «самое священное из того, что нам известно, – Бога, Человечество, нашу Страну, Семью»[111]. По Мадзини, политические движения XIX в., поставившие своей целью освобождение народов, не добились сколь-либо значимых результатов в виде улучшения условий жизни трудящихся. Он утверждает, что в признании чьих-либо прав нет никакого смысла, если люди не имеют реальной возможности воспользоваться своими правами, реализовать их. Какой смысл в свободе слова и равенстве в образовании, если люди не имеют ни времени, ни возможности извлечь из этого какие-либо смыслы? Какие возможности дает свобода торговли тому, кому нечем торговать? Таковы принципиальные вопросы, на которые Мадзини дает прямой и четкий ответ: «…теории прав может быть достаточно, чтобы побудить людей преодолеть некоторые преграды, но она ни на что не способна, когда задача состоит в создании долгосрочных гармоничных отношений между людьми, из которых сможет вырасти Нация»[112].

Результатом следования теории прав, утверждающей счастье отдельно взятого человека высшим благом, является общество эгоистов, охваченных

демократический комитет», поставив поистине пророческую политическую задачу – создание Соединенных штатов Европы. По Мадзини, народы, освобожденные от тирании монархов, должны проявить естественное стремление к межнациональной ассоциации, которая станет выражением желания наций жить в мире и гармонии друг с другом и планомерно развиваться. Помимо политической ассоциации, схожей по своим принципам с современным Европейским союзом, Мадзини предлагает создать единый Европейский Суд, который мог бы принимать обоснованные с правовой точки зрения решения в случае возникновения международных споров. Необходимо отметить, что саму идею Соединенных штатов Европы предложил не Мадзини, а другой итальянский демократ – Карло Каттанео, лидер миланского восстания 1848 г., но именно Мадзини предпринял конкретные политические действия, направленные на достижение этой цели. См. Mazzini G. From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe / Ed. S. Recchia, N. Urbinati // A Cosmopolitanism of Nations. Giuseppe Mazzini's writings on Democracy, Nation Building and International Relations. Princeton University Press, 2009. P. 132–135.

[111] Mazzini G. I doveri dell'uomo. Stabilimento tipografico Richiedei, 1872. P. 7.

[112] Ibid. P. 14.

теми же страстями, что и в уходящую эпоху монархий. Таким образом, согласно Мадзини, первичной задачей становится образование народов, обучение, способное воспитать у них силу духа и готовность к самопожертвованию. Иными словами – чувство долга. Люди, будучи детьми одного Бога, должны следовать единому для всех закону. Их задачей должно быть не эгоистическое преследование собственного блага, но самосовершенствование в добродетели и совершенствование окружающих. Мадзини оговаривается, что он ни в коем случае не призывает людей отказываться от их прав, но при этом сами права могут быть лишь результатом исполненного долга. Преследование одних лишь материальных интересов приводит к катастрофическим последствиям.

Первая тема, которую раскрывает Мадзини, – божественный закон. «Бог дал вам жизнь; таким образом, Бог дал вам закон. Бог является единственным подлинным законодателем для человечества»[113], – пишет мыслитель. В божественном законе содержится основа любой морали и любого долга. Не познав божественных законов, люди не могут претендовать на какие-либо права. Для Мадзини самосознание отдельно взятого человека и мнение окружающих – это «два крыла, возносящих к Богу»[114]. Политические движения, абсолютизировавшие первое, ведут общество к анархии. Движения, жертвующие свободой индивида ради «социальных прав», ведут общества к окаменению, лишают их мобильности и каких-либо возможностей для дальнейшего прогресса[115].

Вторая тема, которую раскрывает мыслитель, это долг отдельного индивида перед человечеством. «Вы люди; это значит, что вы являетесь разумными и общественными существами, способными к интеллектуальному

---

[113] Ibid. P. 19.

[114] Ibid. P. 31.

[115] Здесь Мадзини пророчески отмечает, что если коммунизм когда-либо победит, дав государству монополию на все средства производства, это приведет к созданию «неподвижного общества» и «ужасам тирании».

развитию посредством ассоциации»[116], – пишет Мадзини. Обладая уникальной природой, люди не должны служить лишь интересам своей семьи и страны, но обязаны исполнить свой долг перед всем человечеством – образовывать и совершенствовать себя и тех, кто вокруг; работать не только для себя, но и ради прогресса всего человечества.

Следующий вопрос – это долг человека перед родиной. Создав народы и нации, Бог дал человеку способ приумножить его силы. Для Мадзини страна – это «объединение свободных и равных людей, связанных братскими узами, преследующих единую цель»[117]. Страна – это не масса, а ассоциация индивидов. Равенство людей в правах, свобода от привилегий – основа любой страны. Помимо Божьего закона, в стране должны быть и «вторичные законы», регулирующие ее жизнь, и в их разработке должны принимать участие все граждане этой страны. «Вся нация должна участвовать в законотворчестве»[118], – утверждает Мадзини.

Далее Мадзини затрагивает вопрос о свободе. Человек, лишенный свободы, не может исполнить свой долг, не может жить подлинно моральной жизнью, поскольку он несвободен в своем выборе добра или зла. Свобода священна. Из этих постулатов Мадзини выводит, что все люди имеют право на свободу, а также право добиваться ее любыми способами. Республика является единственной логичной и легитимной формой государственного управления именно потому, что в ее функционировании принимают участие свободные граждане. У человека нельзя отнимать свободу передвижения, свободу вероисповедания, свободу иметь свое мнение и высказывать его в публичном пространстве, свободу ассоциации с другими людьми, свободу работы, свободу торговли. Все перечисленное священно для Мадзини. При этом свобода – лишь средство, а не цель. «Свобода – это не отрицание всех

[116] Ibid. P. 37.
[117] Ibid. P. 51.
[118] Ibid. P. 51.

авторитетов; это отрицание любого авторитета, не выражающего коллективную цель Нации либо стремящегося утвердиться вопреки общественному согласию»[119], – пишет мыслитель.

Наконец, автор касается экономических вопросов. Мадзини обращается к беднякам, неимущим представителям рабочего класса. Итальянский мыслитель ясно понимает, что обращаться к их долгу перед человечеством, говорить с ними о политических правах и свободе слова бессмысленно, поскольку они ведут ожесточенную борьбу за существование. Вместе с тем, он призывает их стать частью одной большой семьи, единой нации, в которой у них, при более справедливой отдаче от труда, будет больше свободного времени и возможностей для саморазвития. Труд – это основа любой экономики. Апеллируя к чувству справедливости, Мадзини предлагает рабочим идею национальной революции, способной устранить тиранию капитала. При этом он оговаривается, что право собственности столь же священно, сколь священна сама свобода, и критикует социалистов утопического толка. Он уверен, что как только в европейских обществах будут окончательно отменены сословные различия, будут созданы условия для достижения большей социальной справедливости. По Мадзини, экономическая справедливость заключается в том, чтобы каждый получал соответственно результатам его труда.

Рассматривая «О долге человека» в контексте жизни Мадзини, эволюции его мысли, на фоне его ранних работ можно судить о том, что его политический, общественный идеал не изменился – это республиканское государственное устройство, гарантирующее максимум прав и свобод, но при этом возлагающее на граждан моральный и этический долг, заключающийся в самосовершенствовании и преследовании целей национального развития. В приведенных выше высказываниях Мадзини видно значительное влияние на политическую онтологию мыслителя

[119] Ibid. P. 73.

немецкого классического идеализма – как философии истории Гегеля (в той части, которая касается самопознания Бога через прогресс в сознании свободы), так и этики Канта (моральность, устремленная к должному, а не сущему). В сравнении с ранними произведениями заметна значительно усилившаяся роль религиозного фактора (апелляция к божественным законам, из которых мыслитель выводит свою политическую онтологию). Вместе с тем, Мадзини невозможно отказать в последовательности – он декларирует ту же горячую приверженность республиканскому идеалу, что и во времена «Молодой Италии». Мыслитель адаптирует свою политическую теорию к новым вызовам времени – например, к уже вполне ярко проявившейся к 1860 году коммунистической угрозе. При этом в фундаментальных положениях своей политической мысли Мадзини остается убежденным либералом и националистом, радеющим за свободную и независимую объединенную Италию.

Казалось бы, ему посчастливилось при жизни увидеть наглядное воплощение его мечты – в 1861 г. король Сардинии Виктор Эммануил II провозгласил единое итальянское государство – Королевство Италия; в 1871 г., после окончательного поражения сил Папы Римского Пия IX и взятия Рима, процесс объединения итальянских земель успешно завершился. Однако отношения республиканца Мадзини с победившей монархией не сложились – в 1867 г. мыслитель даже отказался от предложенного ему мандата депутата[120]. В 1872 г. Мадзини скончался в Пизе. В последний путь его провожало более ста тысяч человек.

[120] Необходимо отметить, что многие из тех, кто дожил до кульминации Рисорджименто, были разочарованы его результатами. Экономически и политически объединение страны состоялось, но никакого духовного и интеллектуального единства, о котором мечтали Мадзини и итальянские идеалисты, не наблюдалось. В формирующееся итальянское национальное самосознание была заложена мысль о том, что Рисорджименто обещало многое, но сдержало далеко не все свои обещания. В XX в. радикальные представители итальянского политического поля (в том числе, и фашисты) активно спекулировали на этом представлении. Grew R. How Success Spoiled the Risorgimento // The Journal of Modern

Мадзини стал для Италии одним из главных героев периода Рисорджименто; он до сих пор почитается как один из отцов нации, наравне с Гарибальди и Виктором Эммануилом II. Его национализм и ожесточенное неприятие социализма послужили основанием для того, чтобы многие радикальные мыслители как предфашистского периода, так и непосредственно фашистской эпохи сочли его одним из своих главных учителей. К примеру, синдикалист Серджио Панунцио в 1917 г. в статье, написанной для газеты Муссолини «Il popolo d'Italia», призывал всех изучать Мадзини – «величайшего итальянца со времен Данте»[121]. При этом Панунцио отмечал, что творчество Мадзини необходимо «очистить от религиозного балласта[122]», оставив лишь «живые элементы – ассоциацию, образование, миссию нации»[123]. Другой видный синдикалист, Анджело Оливьеро Оливетти, призывал: «Вперед, к итальянскому народу, предсказанному Мадзини!»[124]. Как отмечает Дэвид Робертс, «для синдикалистов Мадзини являлся символом несдержанного обещания, данного Рисорджименто, поскольку он стремился к иному типу итальянского единства, народному сообществу с тесными психологическими связями и глубокими социальными обязательствами»[125].

History, Vol. 34, No. 3 (Sep., 1962), pp. 239-253. Фашисты особенно критически воспринимали институт парламентаризма, появившийся в Италии благодаря Рисорджименто, и, по их мнению, не оказавший никакого положительного влияния на национальное развитие. Stuart Hughes H. The Aftermath of the Risorgimento in Four Successive Interpretations // The American Historical Review, Vol. 61, No. 1 (Oct., 1955), pp. 70-76. Если марксисты (к примеру, А. Грамши) характеризовали Рисорджименто как «пассивную революцию» (*rivoluzione passiva*), то правые радикалы чаще использовали термин «неудавшаяся революция» (*rivoluzione mancata*). Salomone W.A. The Risorgimento between Ideology and History: The Political Myth of rivoluzione mancata // The American Historical Review, Vol. 68, No. 1 (Oct., 1962), pp. 38-56.

[121] Roberts D.D. The Syndicalist Tradition and Italian Fascism. Manchester University Press, 1979. P. 167.

[122] Ibid. P. 167.

[123] Ibid. P. 167.

[124] Ibid. P. 167.

[125] Ibid. P. 167 – 168.

Что касается «фашистской эры», то влияние Мадзини очевидно на примере сразу нескольких ключевых действующих лиц той эпохи. Для философа Джованни Джентиле Мадзини – это великий идеалист, настоящий воин идеи, ясно отличавший добро от зла, с которым вел непримиримую борьбу. Он утверждал, что Мадзини – настоящий пророк итальянского национализма, а религиозные основания, пронизывающие его политическое учение, лишь придали силу его вере в свободную и сильную итальянскую нацию[126]. Джузеппе Боттаи, основатель журнала «Фашистская критика», также представлял Мадзини в образе протофашиста. В контексте консенсусной экономической теории Мадзини, о нем писали как о предшественнике корпоративизма. Вождь фашистов Бенито Муссолини также не отказывал Мадзини в почтении – на его рабочем столе всегда лежало несколько томов его произведений.

Влияние мыслителей эпохи Рисорджименто на фашизм было как прямым (вроде рассмотренных выше примеров), так и косвенным. Именно в эпоху Рисорджименто в принципе стало возможно какое-либо проектирование Италии как суверенного государства, и рассмотрение итальянцев как единой современной нации, со всеми её атрибутами. Без интеллектуальных и духовных прорывов Розмини, Джоберти и Мадзини был бы невозможен ни итальянский национализм в конце XIX века, ни фашизм в веке XX.

§2. «Левые» корни фашизма: синдикализм революционный и национальный.

2.1. Революционный синдикализм Жоржа Сореля.

Иной исток фашизма, принципиально отличный от идеализма эпохи Рисорджименто, можно обнаружить во Франции на рубеже XIX и XX веков.

[126] См. Sarti R. Mazzini: A Life for the Religion of Politics. Greenwood Publishing Group, 1997. P. 227.

Французская мысль, подарившая миру наиболее радикальные вариации политической философии Просвещения, в то же время «ответственна» и за противоположную вышеназванной политическую традицию, которую можно назвать современным политическим консерватизмом. Оба направления французской политической мысли – «левое», эгалитаристское и республиканское, получившее импульс к развитию от Гельвеция, Руссо и Сен-Симона, оказавшее значительное влияние на Маркса и, через него, на весь «левый» радикализм XX века, и «правое», контрреволюционное, консервативное, реакционное и элитаристское, вдохновленное мыслью Де Местра и Бональда, нашли своих ярких продолжателей во Франции, которые, в свою очередь, оказали воздействие на интеллектуальный климат объединившейся в национальное государство Италии. Влияние «левого» радикализма на фашизм очевидно при обращении к многочисленным высказываниям Муссолини (в том числе, в «Доктрине фашизма») о ценности философских размышлений Сореля, который повлиял на присоединившихся к фашистскому движению (в том числе, в качестве видных идеологов) представителей итальянского национального синдикализма. Рассмотрим ключевые идеи французского мыслителя.

Философ Жорж Эжен Сорель (1847 – 1922)[127], теоретик революционного синдикализма, был выходцем из Шербура, из семьи виноторговца. Он закончил Политехническую школу в Париже и сделал карьеру инженера на государственной службе. В 1891 году, в возрасте 44 лет, за выдающиеся гражданские заслуги он был удостоен Ордена Почётного легиона. Вскоре после этого, в 1892 году, Сорель ушёл в отставку, поселился в парижском пригороде Булонь, где и жил до конца своих дней. Через год после ухода в отставку с государственной службы Сорель заявляет о своей приверженности

[127] См. Моисеев Д.С. Революционный синдикализм Жоржа Сореля и его влияние на становление фашизма в Италии // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2015» / Отв. ред. А.И. Андреев, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2015. — 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см.

марксизму, начинает публиковаться в французских марксистских журналах «L'Ère nouvelle» и «Le Devenir social», итальянском «Il Divenire sociale». Он разрабатывает анти-элитаристскую леворадикальную теорию революционного синдикализма, оправдывающую насилие со стороны профсоюзов, системно изложенную им в работе «Размышления о насилии»[128]. Теория Сореля повлияла на становление как левого, так и правого радикализма[129]. Сам мыслитель приветствовал как победы большевиков, так и первые успехи Муссолини[130]. Вместе с тем, в последние годы жизни он категорически осуждал как захват Фиуме сторонниками Д'Аннунцио, так и фашизм, показавший себя радикальным противником большевизма, с которым французский философ связывал надежды на реализацию своих теорий.

В «Размышлениях о насилии» (1906) Сорель полемизирует со своими современниками о текущем состоянии политических процессов, происходящих в Европе. Рассуждая в марксистских терминах, он отмечает, что слабеющая буржуазия постепенно теряет своё классовое сознание, пытается идти на компромисс с пролетариатом, выражая о нём определённую заботу и, таким образом, снимая остроту классовой борьбы. Сорель обвиняет парламентский социализм в предательстве классовых интересов пролетариата, по сути, в реакционной деятельности, и настаивает на его уничтожении. Ключевым элементом, способным вновь повернуть исторический процесс далее на путь прогресса, начертанный Марксом, ему представляется насилие со стороны пролетариата, способное привести к

---

[128] Данная работа была впервые опубликована в 1906 году на страницах французского издания «Mouvement socialiste», затем издана в виде книги в 1908 году.

[129] В обоснование данного тезиса необходимо привести не только высказывания Муссолини о Сореле как учителе, которые будут рассмотрены ниже, но и факт сотрудничества Сореля с французскими националистами из «Action française» Шарля Морраса в 1909 – 1910 годах.

[130] Необходимо отметить, что вплоть до начала Первой мировой войны Муссолини позиционировался как леворадикальный политик, один из лидеров итальянских социалистов.

резкому ожесточению отношения буржуазии к последнему (и, соответственно, к пробуждению классового сознания буржуазии), что должно неизбежно привести к новому витку обострения классовой борьбы и к пролетарской революции. Согласно Сорелю, для этого необходима пропаганда учения о ненависти, способная придать идеологический смысл пролетарским восстаниям.

Интеллектуальный пыл Сореля направлен против «примирителей» как внутри, так и извне социалистического лагеря. Ему представляются нелепыми и отвратительными попытки крупных буржуа показать себя «благочестивыми людьми», заботящимися о судьбах рабочих. Вместе с тем, он обличает и вождей рабочего класса, забывающих о классовых интересах трудящихся, вступающих в переговоры с представителями государства и промышленниками: «Многие рабочие задавали себе вопрос, не становится ли синдикатская организация разновидностью политики, средством сделать карьеру»[131]. При этом вся парламентская шумиха «служит лишь для прикрытия истинных побуждений правительства»[132]. При этом, если лидеры синдиката провоцируют конфликт, они достигают своих целей значительно быстрее и эффективнее. В первой главе своей работы Сорель заключает, что «социальная политика, покоящаяся на трусости буржуазии, всегда принужденной уступать перед угрозами насилия, приводит в конце концов к тому выводу, что буржуазия рано или поздно осуждена на смерть и что её исчезновение есть лишь вопрос времени»[133]. Отсюда следует вывод французского философа, что пролетарское насилие является авангардным элементом социалистической тактики.

Сорель отмечает, что концепция пролетарского насилия может даже многим марксистам показаться регрессом, откатом к варварству. Вместе с

[131] Сорель Ж. Размышления о насилии. М: КРАСАНД, 2011. С. 6.
[132] Ibid. С. 12.
[133] Ibid. С. 14.

тем, отмечая многочисленные случаи предательства подлинных (по Марксу) интересов рабочих парламентскими социалистами, Сорель утверждает, что «революционный синдикализм не нуждается в руководительстве со стороны так называемых парламентских социалистов»[134]. По Сорелю, парламентские левые – это «диктатура неспособности»; вместо того, чтобы «объяснить пролетариату все величие выпавшей ему на долю революционной роли»[135], они ведут рабочих по пути утраты революционной энергии и делают полноценное восстание невозможным. Французский философ утверждает, что европейцы «отупели от гуманизма»[136]; им необходимо ощутить прежнюю энергию.

Сорель вводит понятие всеобщей пролетарской стачки. Забастовка для французского философа аналогична сражению в войне, которое должно привести к итоговой победе – «великому конечному перевороту»[137]. Стремление к всеобщей забастовке провозглашается ключевым для революционных синдикалистов. При этом «движение революционных масс необходимо представить таким образом, чтобы оно произвело на возмущенные души пролетариев вдохновляющее впечатление»[138]. Сорель пишет, что «всеобщая забастовка есть именно та мифологическая концепция, в которой заключается весь социализм; совокупность образов, способных вызвать именно те чувства, которые соответствуют различным проявлениям социалистической борьбы против современного общества»[139]. Таким образом, идея всеобщей забастовки переводится в формат мифа в положительном смысле, являющегося вдохновляющим образом будущего, ради которого стоит бороться.

[134] Ibid. C. 21.
[135] Ibid. C. 24.
[136] Ibid. C. 27.
[137] Ibid. C. 52.
[138] Ibid. C. 54.
[139] Ibid. C. 58.

Помимо всеобщей пролетарской забастовки Сорель вводит понятие всеобщей политической забастовки, «совмещающей экономические причины переворота со многими другими явлениями, совершенно иного порядка»[140]. Для французского философа это понятие содержит в себе негативный смысл – согласно Сорелю, это оружие в руках демагогов. В первую очередь, «всеобщая политическая забастовка не предполагает наличия классовой борьбы пролетариата и буржуазии»[141]. Политики-социалисты зачастую выступают искусными посредниками между пролетариатом и буржуазией, решая проблемы последней. Более того, увлеченность красивыми речами – это признак деградирующего класса, а не энергичного и устремленного в будущее. Также Сорель полагает, что «высшее воспитательное значение»[142] социализма может быть обнаружено только в условиях безусловного переворота, осуществленного синдикалистами. Любое «буржуазное политиканство», с его точки зрения, может нанести этому движению непоправимый вред.

Рассмотрев сущностные различия между двумя типами забастовки, Сорель переходит к обоснованию этической ценности насилия. Прибегая к примерам из истории становления христианства, иллюстрируя свою мысль различными примерами из жизни американцев, корсиканцев, норвежцев, Сорель доказывает мысль о том, что «цивилизации отнюдь не грозит гибель от последствий развития жестокости, так как идея всеобщей стачки позволяет поддерживать понятие классовой борьбы при посредстве таких событий, которые показались бы буржуазным историкам незначительными»[143]. Таким образом, он прибегает к прямой апологии насилия: если для того, чтобы социализм выполнил свою историческую роль,

[140] Ibid. C. 80.
[141] Ibid. C. 80.
[142] Ibid. C. 83.
[143] Ibid. C. 103.

необходимы жертвы, необходимы крайние меры, то следует прибегнуть к наиболее жесткой тактике из всех возможных.

Сорель заканчивает своё произведение рассуждением о вопросах морали. На его взгляд, необходимо приступить к созданию «морали будущих производителей», отличной от жалкой и пошлой, на его взгляд, буржуазной морали. Философ провозглашает: «Синдикализм задается целью создать истинно пролетарскую идеологию, и, что бы ни говорили буржуазные ученые, исторический опыт, на который ссылается Ренан, указывает нам, что это весьма возможно, и что отсюда может явиться спасение мира»[144]. Синдикалисты по Сорелю должны быть лишены гордыни, «желания сделаться князьями», стремления к материальной выгоде. Таким образом, Сорель превозносит самоотречение во имя «высшего нравственного идеала социализма» как главную добродетель синдикалиста. Более того, процесс становления подобной революционной морали должен быть на новой религией, описанной интеллектуалами, а иметь черты «нарождающейся добродетели»[145], то есть стать естественным продуктом приверженности синдикалистов идеалу социализма. Французский философ, прибегая к примерам из Ницше, современного ему американского опыта и настроя революционных армий Наполеона, рассматривает «созданные господами» ценности героической морали – бесстрашного и энергичного энтузиазма, по необходимости жестокого. По его мнению, «тот же дух наблюдается и в рабочих группах, возбужденных всеобщей стачкой»[146]. Согласно Сорелю, «всеобщая стачка так же, как и войны за освобождение, представляет из себя наиболее блестящее проявление индивидуалистического духа в поднявшихся массах»[147]. Бескорыстная мораль революционного синдикалиста в то же время позволяет ему и эффективно работать в мастерской без «хозяина»,

[144] Ibid. С. 141.
[145] Ibid. С. 142.
[146] Ibid. С. 155.
[147] Ibid. С. 156.

поскольку он привержен идее бесконечного прогресса, как количественного, так и качественного.

Таким образом, в результате своих «Размышлений о насилии» Сорель приходит к выводу, что «насилию социализм обязан теми высокими моральными ценностями, благодаря которым он несет спасение современному миру»[148]. Идея всеобщей пролетарской забастовки благодаря Сорелю становится частью синдикалистской мифологии, получая от французского философа моральное и этическое обоснование как необходимое насилие в целях исторического прогресса и достижения коренного перелома в классовой борьбе пролетариата и буржуазии. Мыслитель обосновывает тезис о высокой инструментальной ценности пролетарского мифа, сравнивая его с идеями, вдохновлявшими предыдущие поколения – будь то мотивы бесстрашных гомеровских героев, деятелей Французской революции, солдат наполеоновской армии. Для него миф – это сила, с помощью которой вершится история[149]. Сорель яростно обличает парламентский социализм в потакании интересам консервативной буржуазии, утверждая, что будущее принадлежит синдикатам, связанным «моралью производителей». Именно синдикаты – механизм солидарности будущего; они «создают мощные и прочные связи в среде рабочего класса»[150].

Радикальный синдикализм Сореля оказал значительное влияние на профсоюзное движение в Италии[151], которое, в свою очередь, сыграло

---

[148] Ibid. С. 163.

[149] Подробнее см. Kahn P. Mythe et Réalité Sociale chez Sorel // Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. 11 (1951), pp. 131-154.

[150] Curtis M. Three Against the Third Republic: Sorel, Barrès and Maurras. Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey: 2010. P. 258.

[151] Здесь необходимо отметить, что Сорель в течение жизни вёл активную переписку со многими итальянскими мыслителями, в том числе с Бенедетто Кроче и Вильфредо Парето. Сорель не скрвывал, что сам испытал влияние итальянских мыслителей – в обозначенных выше работах он активно ссылается на аргументы и примеры Джамбаттисты Вико, который, как показывает Хаттон, значительно на него повлиял – с

определенную роль в политической победе фашизма. Более того, благодаря трудам таких мыслителей, как Серджио Панунцио и Анджело Оливьеро Оливетти, некоторые аспекты революционного синдикализма были инкорпорированы в фашистскую доктрину. В 1890-е годы, на фоне кризиса синдикалистского движения во Франции, ситуация в Италии казалась самому Сорелю более оптимистичной, потому он активно шёл на сотрудничество с итальянскими авторами и деятелями-синдикалистами (Алкест Де Амбрис, Микеле Бьянки, Филиппо Корридони), в среде которых считался настоящим патриархом. После отречения Сореля от синдикализма[152] и проявления им интереса к правым движениям (в 1909-1910 годах он активно сотрудничал с лидером французских правых радикалов Шарлем Моррасом)[153] французский философ не утратил популярности в Италии – как он сам признавался, он был верно понят Энрико Коррадини, утверждавшим, что у синдикализма и национализма есть много общего. Некоторые итальянские мыслители и деятели синдикалистского направления видоизменяли идеи Сореля, однако неизменно находили в них вдохновение. К примеру, Филиппо Корридони, один из активных деятелей Итальянского синдикального союза, заменил в

особенным интересом Сорель воспринял концепцию циклического развития, предложенную Вико. Hutton P.H. Vico's Theory of History and the French Revolutionary Tradition // Journal of the History of Ideas, Vol. 37, No. 2 (Apr. - Jun., 1976), pp. 241-256. О значительном влиянии Сореля на французских «левых» можно судить по письмам к Сорелю ведущего итальянского марксиста Антонио Лабриолы (1843 – 1904), переведенных на русский язык и опубликованных в дореволюционный период. Данная переписка была недавно переиздана. См. Лабриола А. Исторический материализм и философия: Письма к Жоржу Сорелю. М.: Издательство ЛКИ, 2011.

[152] В декабре 1910 года на синдикалистском конгрессе в Болонье было зачитано письмо Сореля, в котором последний отрекается от своих прежних убеждений. См. Roth J.J. The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo // The Journal of Modern History, Vol. 39, No. 1 (Mar., 1967). P. 35.

[153] Как пишет Зеев Стернхелл, отсылая к «Рождению трагедии из духа музыки», «Сорель и Моррас дополняли друг друга как Аполлон и Дионис. У Аполлона и Диониса был общий враг – Сократ, разрушитель трагедии, предшественник Вольтера, «архетип интеллектуала». Альянс моррасовского «аполлонизма» и сорелевского «дионисийства» означал конец Сократа и Декарта, поражение XVIII века». Sternhell Z. The Birth of Fascist Ideology. From Cultural Rebellion to Political Revolution. Princeton University Press, 1995. P. 123.

теории Сореля понятие всеобщей пролетарской забастовки на понятие «революционной войны за свободу»; верные ему синдикалисты, наряду с концепцией французского философа, черпали вдохновение из идеалов Рисорджименто, скандируя «Viva Italia!» на демонстрациях единомышленников-«левых».

Сорель внимательно следил за послевоенным подъёмом молодого фашистского движения, о чём свидетельствует, в частности, его переписка с Кроче[154]. Он отмечал, что объединение социального и национального мифов в единую концепцию – это оригинальное изобретение Муссолини. Сорель полагал, что после прихода фашистов к власти новый режим будет стремиться к преображению общественной жизни внутри страны и имперской экспансии вовне. Убедиться в точности своих предположений Сорелю было не суждено – он скончался в августе 1922 года, в возрасте 74 лет, не дожив несколько месяцев до Марша на Рим[155]. В фашистскую эпоху, особенно после того как Муссолини публично заявил о том, что Сорель является его учителем[156], а Панунцио и Оливьеро Оливетти получили высокие должности в партии и в академическом сообществе, интерес к французскому философу в Италии не ослабел. При этом в фашистских кругах Сореля и активно критиковали – в частности, за его известные

---

[154] Ibid. P. 40.

[155] В некрологе, посвященном Сорелю журналом «Revue de Métaphysique et de Morale», отмечается, что «озлобленный старик искал с помощью как правых, так и в левых радикалов способы, даже самые отчаянные, чтобы покончить с опошлившейся цивилизацией». Georges Sorel. (1847 – 1922) // Supplement de la Revue de Métaphysique et de Morale, T. 29, No. 4 (Octobre-Décembre 1922), P.2.

[156] В 1927 году, давая интервью испанской газете ABC Madrid, на вопрос о том, кто из трех перечисленных мыслителей повлиял на него больше всего: Ницше, Жорес или Сорель, ответил: «Сорель». Также он заявил о том, что Сорель является его учителем, в 1932 году, в интервью французскому журналисту Эмилю Шрайберу. Meisel J.H. A Premature Fascist? Sorel and Mussolini // The Western Political Quarterly, Vol. 3, No. 1 (Mar., 1950), P. 14.

одобрительные высказывания в адрес Ленина и большевизма[157]. Вместе с тем, теории Сореля об этической ценности насилия и о силе воздействия мифа оказали значительное воздействие на формирование интеллектуальной платформы фашизма и содействовали успеху молодого радикального движения.

Что же касается непосредственного влияния, оказанного Сорелем на Муссолини, то необходимо, в первую очередь, процитировать высказывание самого Сореля о будущем вожде итальянских фашистов, сделанное в 1912 году: «Наш Муссолини не является обычным социалистом. Поверьте мне: однажды вы сможете увидеть его во главе священных батальонов, салютующим итальянскому флагу своим мечом. Он – итальянец XV века, «кондотьер». Пока это неизвестно наверняка, но он один обладает достаточной энергией и способностями, чтобы возродить государственную власть»[158]. Сореля и Муссолини объединяла ненависть к парламентскому государству, крушения которого оба страстно желали. Сорель неоднократно отмечал, что типов социализма столько, сколько наций на земле – французский философ учитывал национальные особенности, потому его совершенно не пугал националистический элемент в итальянском синдикализме, и, соответственно, в творчестве и политических экспериментах молодого Муссолини[159]. Сорелевская методология, согласно которой миф имел значительно большую политическую ценность, чем

[157] См. Meisel J.H. Georges Sorel’s Last Myth // The Journal of Politics, Vol. 12, No. 1 (Feb., 1950). P.54.

[158] Variot J. Quelques souvenirs: Le Pere Sorel // L'Eclair, Paris, Septembre 11, 1922. Цит. по Meisel J.H. A Premature Fascist? Sorel and Mussolini // The Western Political Quarterly, Vol. 3, No. 1 (Mar., 1950), P. 14.

[159] Сорель спокойно воспринимал, что фашизм был одновременно социальным и национальным. Главное, что для него имело значение – он был революционным и направленным против старого парламентского порядка. Roth J.J. Revolution and Morale in Modern French Thought: Sorel and the Sorelians // French Historical Studies, Vol. 3, No. 2 (Autumn, 1963), p. 215.

научно обоснованное рациональное суждение, стала немаловажным компонентом realpolitik, реализуемого Муссолини в годы ventennio[160].

2.2. Особенности итальянского синдикализма. Национал-синдикализм. Серджио Панунцио и Анджело Оливьеро Оливетти.

Итальянское профсоюзное движение зародилось в конце 80-х годов XIX века. Первая итальянская Палата рабочих была основана в Милане в 1889 году, а к 1893 году в стране действовало 14 профсоюзных центров, соединенных в единую общенациональную сеть. В 1890 году в большинстве крупных городов страны прошли первые массовые майские демонстрации рабочих. Рабочее движение набирало силу на фоне объективного социально-экономического кризиса 1893-1890 годов. В 1902 году в итальянской социалистической партии произошёл раскол, который привел к формированию независимого от партии синдикалистского движения[161]. В январе 1905 года Энрико Леоне и Паоло Мантика основали журнал «Il divenire sociale», который стал площадкой теоретических дискуссий о синдикализме. Тогда же в Генуе состоялся первый конгресс Организаций трудового сопротивления, в котором синдикалисты не только приняли участие, но и проявили себя наиболее сильной и организованной группой. Каковы были особенности убеждений итальянских синдикалистов довоенного периода относительно французских и испанских

---

[160] Данный факт во многом обусловлен тем, что Муссолини полностью разделял представления Сореля о том, что в XX веке именно иррационализм является наступательным идеологическим оружием, тогда как рационализм – оборонительным. В XVIII веке ситуация была прямо противоположной. Соответственно, возрастает символическая ценность задач, поставленных мифологическим, образным языком, и эффективность их выполнения. Rouanet S.P. Irrationalism and Myth in Georges Sorel // The Review of Politics, Vol. 26, No. 1 (Jan., 1964), pp. 45-69.

[161] Как отмечает З. Стернхелл, основным противоречием между социалистами и новой группой синдикалистов было следующее: социалисты-реформисты рассматривали профсоюзы только как ассоциации, сформированные по профессиональному признаку; синдикалисты были уверены, что такого понимания недостаточно, и профсоюзы должны стать орудием борьбы рабочего класса. Sternhell Z. Sternhell Z. The Birth of Fascist Ideology. From Cultural Rebellion to Political Revolution. P. 143.

единомышленников? Что итальянские синдикалисты взяли у Сореля и Маркса, а какие положения этих «левых» интеллектуальных гигантов оспорили?

В отличие от Испании и Франции, где синдикалистское движение органически выросло из профсоюзов, в Италии ведущие синдикалисты были интеллектуалами[162]. Они не обладали понимаем реальной ситуации в заводских цехах. Их концепция была основана на абстрактном и нереалистичном представлении о нуждах рабочих и их реальном потенциале. Теоретики итальянского синдикализма были убеждены в том, что пролетариат – это новый класс «производителей будущего», рожденный в процессе индустриализации и располагающий творческой силой, способной качественно изменить общество. Вместе с тем, политическая практика являла лишь неорганизованные, жестокие группы агрессивных рабочих.

Итальянский синдикализм был сосредоточен на идее выработки новых «рабочих ценностей». Основной целью было кардинальное изменение общества, ликвидация несправедливых буржуазных социальных институтов. Таким образом, особое значение приобретали ценности солидарности и самопожертвования ради высокой идеи. Синдикалисты стремились к психологической трансформации пролетариата, к утверждению подлинного братства рабочих, индивидуальной ответственности и взаимной поддержки. Изначальной целью атаки было буржуазное капиталистическое общество, которое, в марксистском духе, предлагалось немедленно уничтожить в ходе революции. Пролетариат, по синдикалистам, должен вмешаться в ход исторического процесса и добиться своей цели максимально быстро. Здесь

[162] Для сравнения: в Испании синдикализм был особенно силен в Каталонии, ведущем индустриальном регионе страны, который в 1908-1910 годах располагал сильнейшим профсоюзным движением, некоторая часть лидеров которого была интеллектуалами – выходцами из среднего класса. Во Франции Сорель размышлял над реальной деятельностью профсоюзов, осмыслял её и предлагал тактику. К 1906 году французские синдикалисты провели общенациональный конгресс в Амьене в качестве самостоятельной политической силы.

мы видим первое расхождение синдикалистов с ортодоксальными марксистами, для которых пролетариат является не высшим социальным классом, развивающим свое самосознание и психологическую зрелось, а объективным участником исторического процесса, занимающим определенное место в процессе экономическом.

Образу будущего, описываемому итальянскими синдикалистами, не хватало понятийной четкости. Новый общественный порядок должен был стать результатом взаимодействия сети синдикатов, однако более детальное видение представлено не было. По синдикалистам, каким-то образом общество должно эволюционировать до такого уровня, когда ему не понадобится никакого управления, никакой бюрократии и парламентаризма, никакой “Realpolitik”. Политический строй можно определить как «прямую демократию производителей», которые не нуждаются в таких посредниках, как депутаты и профессиональные представители. Общество, таким образом, оказывается в высшей степени децентрализовано. В данных аспектах синдикалистской концепции очевидно влияние анархической традиции, с её радикальной антигосударственностью и индивидуализмом.

Другое важное отличие итальянского синдикализма от французского аналога заключается в том, что итальянские синдикалисты не участвовали в интеллектуальной борьбе с позитивистской и рационалистической культурой. Сорелевское неприятие позитивизма было огромно; итальянские коллеги его не поддержали. Серджио Панунцио критиковал Филиппо Т. Маринетти за иррационализм и пропаганду жестокости ещё в 1910 году, задолго до начала Первой мировой войны и связанного с её началом бума футуристического милитаризма. Анджело Оливьеро Оливетти, в свою очередь, атаковал поэта Джованни Папини за «возрождение мистицизма».

Отмечая безусловное влияние Жоржа Сореля на итальянских синдикалистов, необходимо обратить внимание и на ряд явных противоречий между учителем-французом и учениками-итальянцами. В частности, в 1918

году Панунцио отмечал, что итальянцы смогли разработать более ясное и рациональное представление о будущем синдикатов, чем Сорель. Разногласия начались ещё в 1905 году, за три года до выхода в свет «Размышлений о насилии». С выходом этой знаменитой работы несогласие итальянских синдикалистов с рядом положений учения Сореля стало ещё более заметно. В частности, итальянские синдикалисты абсолютно не разделяли сорелевской убежденности в ценности мифа[163]. Убеждение рабочих в новых ценностях посредством специальной мифологии отрицалось в силу того, что будущее представлялось естественной эволюцией, фундаментом которой было искреннее усвоение пролетариатом ценностей товарищества и солидарности, своеобразного «взросления» рабочего класса, которому не нужны сорелевские «надстройки».

Итальянские синдикалисты расходились с Сорелем и в такой важной предпосылке политической онтологии, как причины кризиса буржуазного общества. Для Сореля буржуазный декаданс был связан во многом с чрезмерной рационализацией общества, с его механицизмом. Рабочий, обладая более примитивным сознанием, чем буржуа, может быть сподвигнут к революционному действию посредством мифа, воспитывающего революционный дух. Итальянцы, в свою очередь, не соглашались с этой предпосылкой – для них эволюция рабочего сознания была увязана, как раз, с целерациональной системой мышления[164]. Марксистское видение прогресса затмило для них более архаичную мысль анархистов именно потому, что оно представляло собой более рационализированный, научный подход к

163 Парадоксально, что именно этот аспект сорелевского революционно синдикализма будет впоследствии особенно отмечать Муссолини, к которому примкнут многие интеллектуалы-синдикалисты.

164 Это убеждение синдикалистов будет впоследствии характерно и для фашистской доктрины в целом – несмотря на личные предпочтения Муссолини, ключевые идеологи фашизма (идеалист Джованни Джентиле, националист Альфредо Рокко и примкнувший к ним синдикалист Серджио Панунцио) были противниками какого-либо иррационализма. См. Roberts D.D. How Not to Think about Fascism and Ideology, Intellectual Antecedents and Historical Meaning // Journal of Contemporary History,Vol. 35, No. 2 (Apr., 2000), pp. 185-211.

социальным вопросам. Рабочие, согласно итальянским синдикалистам, не нуждаются мифологии. Они полностью переворачивают сорелевскую схему: не миф должен воспитать революционный дух в рабочем, но опыт рабочего и его новая моральность станут истоком его воли к новому порядку, к социальным изменениям. Таким образом, сорелевское мифотворчество отрицается синдикалистскими интеллектуалами. Лабриола отмечает это вполне ясно: «Мифы, сказки и откровения – это полная противоположность социализма, который учит индивидов тому, как им переделать жизнь «под себя», как сконструировать свою жизнь ясно»[165].

Иной аспект сорелевского учения, вызвавший споры в Италии – это, собственно, само учение о насилии. Итальянские синдикалисты отмечали, что, конечно, переломный момент в конфликте старого и нового мира может быть жестоким и кровавым, и пролетариат победит в том случае, если он окажется сильнее. Однако в насилии как таковом нет никаких творческих потенций – в этом итальянцы были убеждены, как и в том, что забастовки не обязательно должны быть жестокими. Для них первичен психологический план, на котором должна наблюдаться эволюция рабочего сознания.

Другая особенность концепции итальянских синдикалистов – элитаризм, который сближает их с «правыми» теоретиками (в частности, с социологической школой Парето). Синдикалисты были согласны с Парето в том, что революционные изменения происходят тогда, когда активное меньшинство берёт на себя ответственность и доводит новые ценности до инертного большинства. Вместе с тем, синдикалисты не были защитниками иерархического уклада; их элитаризм – это тактическое оружие социализма, необходимое для изменения качества общества. Организованность профсоюзного движения в Италии в первое десятилетие XX века оставляла желать лучшего, потому синдикалисты отводили себе роль вождей,

[165] Roberts D.D. Syndicalist Tradition & Italian Fascism. 1979. P. 78.

обладающих классовым сознанием, знающих интересы пролетариата лучше него самого.

Рассмотрев ключевые особенности итальянского синдикализма периода 1902 – 1913 годов, необходимо отследить линию интеллектуальной рефлексии синдикалистов, приведшую многих из них к поддержке фашизма. В ходе Итало-турецкой войны 1911 – 1912 годов на социалистическом политическом небосклоне зажигается звезда молодого журналиста Бенито Муссолини. Серджио Панунцио и Анджело Оливьеро Оливетти были знакомы с Муссолини со времен пребывания последнего в Швейцарии в 1902 – 1904 годах (в частности, они участвовали в конгрессе Союза итальянских социалистов, который проходил в Цюрихе в марте 1904 года). Будущий вождь фашизма с большим энтузиазмом воспринял учение Сореля и зачастую сам называл себя синдикалистом[166]. В 1913 году Артуро Лабриола, убежденный в том, что Италия не готова для синдикализма, а также в перспективах движения под руководством Корридони и Де Амбриса, избирается депутатом парламента от Неаполя и начинает системную работу, завершившуюся назначением министром труда в кабинете Джованни Джолитти в 1920 году. Вместе с тем, 28 июля 1914 года началась Первая мировая война. Итальянское общество раскололось на сторонников и противников вступления страны в войну.

Ведущие синдикалисты выступили за вступление Италии в войну на стороне Антанты. 18 августа 1914 года Алкест Де Амбрис выступил в Милане с заявлением в поддержку вступления в войну. Его основной аргумент заключался в том, что военная победа Центральных держав нанесёт непоправимый ущерб буржуазному обществу, которое, в свою очередь, является необходимым условием для развития и установления общества

---

[166] Впрочем, это не помешало ему в декабре 1910 года высказать мнение, согласно которому синдикализм является сеющим вражду и распри, бессвязным и пустым движением.

синдикалистского. Пролетариат, таким образом, должен поддержать Италию как нацию, вступив в борьбу против «пережитков средневековья». Де Амбриса поддержали как организаторы (Корридони, Мазотти), так и интеллектуалы (Панунцио, Оливьеро Оливетти)[167]. Пацифистская позиция социалистов была признана реакционной[168]. Настроения синдикалистов оказали влияние и на Муссолини, в середине октября 1914 года впервые высказавшегося в пользу вступления в войну. В ноябре 1914 года он основывает газету «Il Popolo d'Italia», в которой активно публикуются Панунцио и Де Амбрис. В этот период начинается постепенный отход синдикалистов от ортодоксального «левого» интернационализма в сторону «правого» национализма. Их аргументы в этот отрезок времени ещё имеют классовый характер и классовую логику, однако в ходе войны из них рождается нечто новое (как сказал Оливьеро Оливетти в 1915 году, «нечто превосходящее политику и партийность»[169]). В том же 1915 году Де Амбрис приходит к выводам, что сложившаяся национальная солидарность должна ослабить либеральные общественные институты, и революционные силы должны объединиться под ценностями, указанными Мадзини. Другой синдикалист, Оттавио Динале, отмечал, что итальянский народ наконец-то перерастает сложившуюся политическую систему, и берет будущее в свои руки. Синдикализм военного времени является промежуточным этапом – подготовкой нового интеллектуального и духовного синтеза, который был сформулирован в 1917 году.

1917 год был ознаменован рядом знаковых событий. Итальянская армия потерпела сокрушительное поражение под Капоретто, в России пылала

[167] Подробнее см. Licata G. Il sindacalismo rivoluzionario italiano nel 1914 / Aevum, Anno 41, Fasc. 3/4 (MAGGIO-AGOSTO 1967), pp. 304-326.
[168] Подобное мнение выразил, в частности, Оливьеро Оливетти. См. Ostenc M. LA GUERRE ET LE MYTHE DE LA «RÉSURRECTION» CHEZ LES INTELLECTUELS ITALIENS:Réforme morale et révolution nationale (1902-1915) / Guerres mondiales et conflits contemporains, No. 227, Dossier: Artistes et intellectuels en guerre (Juillet 2007), pp. 23-41.
[169] Цит. по Roberts D.D. Syndicalist Tradition & Italian Fascism. P. 115.

большевистская революция и разгоралась гражданская война. События Первой мировой войны изменили не только политический, но и интеллектуальный климат в Европе. Итальянские синдикалисты чувствовали, что довоенные времена никогда не вернутся; необходимо осмыслить изменившуюся реальность. Синдикалист Агостино Ланцилло в работе «Разгром социализма» (“*La disfatta del socialismo”*), вышедшей в 1917 году, заявил, что довоенный социализм более невозможен. Его посыл был поддержан Панунцио, отвергшим утопизм и экономический редукционизм ортодоксального социализма. Оба мыслителя отмечали, что ключевым фактором в послевоенной жизни Италии будет опыт войны. Новая элита рождается в окопах, получая уникальный опыт товарищества, солидарности, дисциплины и стремления к достижению коллективной цели. В 1919 году Де Амбрис признал, что война породила новую революционную силу. Он отмечал, что альянс ветеранов войны и рабочих может совершить в Италии небольшевистскую революцию, которая ей необходима.

1919 – 1920 годы остались в истории Италии как «Biennio Rosso», «красное двухлетие». Это был период обострения социального конфликта, экономического кризиса, большого количества протестов и стачек. В Турине и Милане рабочие захватывали заводы, на юге страны бастовали крестьяне. «Левые» радикалы из Итальянского рабочего союза (*Unione Sindacale Italiana*) собрали под своими знаменами не менее 800 тысяч человек[170]. Интеллектуалы-синдикалисты всерьез опасались, что анархо-синдикалисты спровоцируют итальянских рабочих на большевистскую революцию. Жесткое неприятие большевизма российского образца стало очередным фактором сближения синдикалистов с «правым» сегментом политического поля.

---

[170] Подробнее о «красном двухлетии» см. Bertrand C.L. The Biennio Rosso: Anarchists and Revolutionary Syndicalists in Italy, 1919-1920 // Réflexions Historiques,Vol. 9, No. 3 (Fall 1982), pp. 383-402.

Новым героем синдикалистов стал Джузеппе Мадзини – творчество одного из отцов Рисорджименто в этот период времени показалось особенно актуальным Панунцио и Оливьеро Оливетти. Панунцио утверждал, что Мадзини – «величайший итальянец со времён Данте»[171], Оливетти звал итальянцев «в будущее, предсказанное Мадзини»[172]. Актуальность Мадзини может объясняться тем, что он был одинаково негативно настроен как по отношению к механическому либерализму, так и по отношению к марксизму, предлагая идеалистическую политическую онтологию, теорию ассоциации, пропагандировал ценность образования и саморазвития, а также предлагал высокую миссию национального строительства. Синтез теорий Мадзини и того живого содержания, что осталось в синдикализме от периода 1902 – 1913 годов, позволил интеллектуалам-синдикалистам увлечь революционной борьбой молодых ветеранов войны, составивших затем основу фашистского движения (к примеру, Дино Гранди и Итало Бальбо). Ключевой тезис нового синдикализма был сформулирован Оттавио Динале: «Помимо реформирования бюрократии, необходимо создать новую этику: подавить паразитизм и на его место поставить продуктивность и труд; заменить интересы отдельных групп общими интересами; мы должны обновить все, что составляет суть итальянского»[173]. Необходимо было всеми силами удержать сложившийся дух перемен, новый исторический контекст требовал компромисса. Экономико-политическая революция «довоенного» образца более не требуется – подлинная революция духа уже произошла. Алкест Де Амбрис, ставший ближайшим соратником поэта Габриэле Д'Аннунцио в его авантюре в Фиуме и соавтором конституции города-государства («Хартии Карнаро»), также отразил этот причудливый синтез – национального и воинственного, иерархического и свободного, корпоративного и поэтического.

[171] Roberts D.D. Syndicalist Tradition & Italian Fascism. P. 167.
[172] Ibid. P. 167.
[173] Ibid. P. 175.

К концу 1920 года неосиндикалистская концепция захватила умы многих соратников Муссолини по стремительно набиравшему силу и популярность движению Fasci di combattimento[174]. Наиболее влиятельные синдикалисты в то время считали фашистов очередной политической партией, не заслуживающей особого отношения, однако в период 1921 – 1923 годов многие из них изменили свое мнение[175]. В июле 1921 года Панунцио утверждает, что фашизм может сыграть ключевую роль в долгосрочном строительстве социализма. Его позиция была поддержана Энрико Леоне. Анджело Оливьеро Оливетти склонился к этому мнению лишь в 1924 году[176]. В марте 1922 года Панунцио сделал следующее громкое заявление: отныне он был убежден, что фашизм должен организовать массы как основу для неосиндикалистского государства. Впрочем, некоторые видные синдикалисты выступали против альянса с фашизмом – в частности, Алкест Де Амбрис, убежденный в том, что фашизм не оправдает надежд, в 1923 году бежал во Францию, в которой жил до конца своих дней (он скончался 9 декабря 1934 года).

Панунцио продолжал свой курс на поддержку фашизма – в декабре 1923 года он писал: «Мы должны быть первыми, кто сможет дать Европе настоящий живой пример национального государства, основанного на

---

174 По мнению Данте Джермино двумя основными интеллектуальными источниками доктрины фашизма были именно национализм и синдикализм. Germino D. Italian Fascism in the History of Political Thought // Midwest Journal of Political Science,Vol. 8, No. 2 (May, 1964), pp. 109-126.

175 См. главу «Origini e sviluppi storici del sindicalismo fascista» у James Gregor A. Sergio Panunzio – Il sindicalismo ed il fondamento razionale del fascismo. Edizione Lulu.com, 2014. P. 213 – 250.

176 Многие исследователи фашизма отмечают разнонаправленность устремлений мыслителей, вносивших свой вклад в создание доктрины. Как утверждает Джеффри Шнапп, «фашистская доктрина была построена на гибком сочетании идей таких персонажей, как Жорж Сорель, Серджио Панунцио, Паоло Орано, Энрико Коррадини, Анжело Оливетти и Роберт Михельс. Она пыталась соединить органический национализм XIX века с марксизмом, очищеннным от материализма». Schnapp J.T. Fascinating Fascism // Journal of Contemporary History,Vol. 31, No. 2, Special Issue: The Aesthetics of Fascism (Apr., 1996), p. 237.

синдикатах, что является ключевой задачей и необходимым элементом фашистского духа»[177]. Оливетти, присоединившийся к фашистам в 1924 году, продолжал пропагандировать необходимость неосиндикалистской революции. Вместе с тем, оба синдикалиста вскоре приняли участие в работе над выработкой корпоративных принципов, которые позже лягут в основу фашистской экономики и системы представительства. В конечном итоге, им обоим нашлось достойное место в новом фашистском государстве. Панунцио с 1924 года занимал различные государственные должности (депутат, заместитель министра коммуникаций, член Национального совета корпораций) и продолжал научную карьеру (в 1925 году возглавил Университет Перуджи, в 1927 году – стал главой кафедры Доктрины государства факультета политических наук Римского университета). Оливетти был включен в Комиссию восемнадцати, разрабатывавшую в 1925 году конституционные реформы, и был членом Национального совета корпораций.

§3. «Правые» корни фашизма: элитизм, национализм, секулярный корпоративизм, футуризм.

3.1. Элитизм Гаэтано Моска, Роберта Михельса и Вильфредо Парето.

Несмотря на влияние синдикализма, доказанное многими исследованиями и ясно показанное выше, фашизм, всё же, является примером праворадикального, а не леворадикального течения, с характерным для «правых» тяготением к идеализму, элитаризму, иерархичности, этатизму и отрицанию прогресса. Большую услугу фашизму оказали создатели социологической теории элит, представители так называемой «Итальянской школы элитизма» Гаэтано Моска, Роберт Михельс и Вильфредо Парето. Элитисты доказывали естественность неравенства и практическую

[177] Roberts D.D. Syndicalist Tradition & Italian Fascism. P. 233.

неосуществимость принципов демократии, и были в этом весьма убедительны.

Гаэтано Моска (1858 – 1941), закончив в 1881 году университет в родном Палермо, переехал в Рим и с 1887 года работал в Итальянской палате депутатов, продолжая академическую деятельность в трёх городах – Палермо, Риме и Турине. В 1909 году был избран депутатом парламента, в котором работал в этом качестве до 1919 года – в этом году Моска получил пожизненную сенаторскую должность. От пожизненного сенаторства мыслитель отказался в 1926 году – будучи противником диктаторских амбиций Муссолини, он принял решение уйти из политики. После этого Моска занимался исключительно научной работой.

Основные научные достижения итальянского мыслителя связаны с теорий элит, а именно – с работами «Теория правительств и парламентское правление» (1883) и «Элементы политической науки» (1895). Моска, опираясь на исторический опыт[178], утверждал, что наличие элиты, «правящего класса» – это неизбежность при любой системе государственного управления.

Мысль Моска направлена как против доктрин «органического государства», так и против современных ему теорий социального дарвинизма, расизма и марксизма. Он отвергает популярные в его время представления об общественном прогрессе, придерживаясь пессимистических представлений о человеческой природе и склонностях человека, который, будучи существом слабым, эмоциональным и иррациональным, нуждается в тех, кто будет им управлять. Элита должна нести ответственность за управляемое большинство, приспосабливаться к изменяющимся внутриполитическим и внешнеполитическим условиям,

---

[178] Политические науки, согласно Моска, являются «зрелым плодом наук исторических». Bobbio N. GAETANO MOSCA E LA SCIENZA POLITICA // Giornale degli Economisti e Annali di Economia, Nuova Serie, Anno 18, No. 9/10 (Settembre-Ottobre 1959), p. 472.

поддерживать консенсус в обществе. Симпатии Моска в части экономической политики – на стороне доктрины laissez-faire; он выступает как решительный противник социализма и сторонник минимального вмешательства государства в экономические отношения. Демократические механизмы всегда являются для элиты фактором риска – они способствуют размыванию ответственности и негативно воздействуют на моральные качества «правящего класса». В этом контексте демократия по Моска является угрозой социальной стабильности. Вместе с тем, он заявляет о себе как о противнике наследственной аристократии – в послевоенном издании «Элементов политической науки» Моска утверждал, что в современных условиях необходима разумная республиканская система представительства[179]. Помимо излишнего демократизма, значительную опасность для общественного консенсуса представляет излишне громоздкий бюрократический аппарат, который, становясь гигантским и неповоротливым, становится «толстой прослойкой» между элитой и народом, значительно затрудняя их взаимопонимание. Управляющие и управляемые должны разделять одни чувства и устремления. Первые, в то же время, должны быть проникнуты чувством моральной и социальной ответственности. Необходимо отметить, что сам Моска воспринимал упомянутые выше «требования» к элите весьма скептически, сомневаясь в том, что в современном мире они сколь-либо реализуемы. В силу этого можно утверждать, что элитизм Моска – не нормативный, а позитивный. Иными словами, он, проведший большую часть своей активной жизни на парламентской работе, не был сторонником авторитарных моделей власти, однако настаивал на том, что «правящий класс» сам по себе является неизбежностью, будь государство либеральным, фашистским или коммунистическим.

[179] См. Cook T.I. Gaetano Mosca's "The Ruling Class" // Political Science Quarterly, Vol. 54, No. 3 (Sep., 1939), p. 445.

Сомнения в демократии, выраженные Моска, значительно пережили как его самого, так политический контекст, в котором они были написаны, став основой для современной элитистской социологии[180]. Моска стал классиком при жизни, будучи одним из первых, кто показал, что доминирование организованного меньшинства над неорганизованным большинством неизбежно в силу того, что каждый индивид, принадлежащий большинству, оказывается один на один со всей тотальностью организованной группы меньшинства, претендующей на право править. Анализ Моска показывает политическую силу организации, делая акцент на том, что быть в меньшинстве предпочтительно для осуществления претензий на власть[181]. В этом аспекте убедительность теоретических построений Моска сыграла на руку рвущимся к власти радикалам. При этом самого мыслителя сложно назвать защитником или даже сторонником фашизма – он был противником Муссолини, и не скрывал этого[182].

Совершенно иначе к фашизму относился Роберт Михельс (1876 – 1936). Немец про происхождению, он был учеником Макса Вебера, Вернера

---

[180] В современной западной гуманитарной науке часто Моска часто сравнивают с Марксом, причём, как правило, в пользу первого. В пользу «вечной классовости» политического реализма Моска и против утопических стремлений марксизма к «бесклассовому обществу» свидетельствует политическая история XX века – к примеру, опыт коммунистических диктатур, обладавших ещё более строгой и беспрекословной иерархией, чем любая диктатура «буржуазного» характера. См. Ripepe E. Après karl Marx est-ce le temps de Gaetano Mosca? // Revue européenne des sciences sociales, T. 21, No. 65 (1983), pp. 135-141; Best H. Marx or Mosca? An Inquiry into the Foundations of Ideocratic Regimes // Historical Social Research / Historische Sozialforschung, Vol. 37, No. 1 (139), Elite Foundations of Social Theory and Politics (2012), pp. 73-89; Higley J., Pakulski J. Elite Theory versus Marxism: The Twentieth Century's Verdict // Historical Social Research / Historische Sozialforschung, Vol. 37, No. 1 (139), Elite Foundations of Social Theory and Politics (2012), pp. 320-332.

[181] См. Tashjean J.E. Mosca Revisited: Exegesis of an Elitist Argument // Revue européenne des sciences sociales, T. 10, No. 27 (1972), pp. 123-126.

[182] В 1925 году, за год до ухода из сената, Моска подписал «Манифест антифашистских интеллектуалов», написанный Бенедетто Кроче.

Зомбарта и Ахилле Лориа[183]. Рожденный в богатой кёльнской семье, Михельс учился в Англии, Париже, Мюнхене, Турине, Лейпциге и Галле. Он начал свою академическую и политическую карьеру в Германии – в Университете Марбурга и Социал-демократической партии Германии. В Италии он симпатизировал синдикалистам. В 1907 году Михельс получил от Туринского университета звание приват-доцента, в 1911 году переехал в Базель, в котором, как и в Турине, преподавал политическую экономию[184]. Десять лет спустя Михельс окончательно переехал в Италию, приняв итальянское подданство и продолжив академическую карьеру в университетах Мессины и Перуджи (в Университете Перуджи Михельс получил звание профессора экономики и истории доктрин в 1928 году), постоянно проживая в Риме. В 1924 году Михельс вступил в Итальянскую фашистскую партию, поддержав Муссолини.

Славу Михельсу принесла работа «Политические партии: социологическое исследование олигархических тенденций современной демократии», впервые опубликованная в 1911 году. В данной работе Михельс, опираясь на элитистскую теорию Моска, доказывает, что в любой политической партии, независимо от её принадлежности к тому или иному политическому спектру, реальная власть принадлежит небольшой группе людей (руководству партии), тогда как обычные члены находятся в позиции управляемого большинства. Отчасти разделяя антидемократические взгляды

[183] Особенно продуктивны были отношения между Михельсом и Максом Вебером, очень тесные в период между 1906 годом, когда Михельс начал публиковаться в веберовском «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», и 1915 годом, когда отношения были разорваны в силу разногласий между Михельсом и Вебером на тему отношения к Первой мировой войне. В эти 9 лет Вебер активно читал и комментировал Михельса, не пропуская его сколь-либо значительных работ. Scaff L.A. Max Weber and Robert Michels // American Journal of Sociology, Vol. 86, No. 6 (May, 1981), pp. 1269-1286.

[184] Согласно воспоминаниям Ахилле Лориа о Михельсе, последний «никогда не называл себя техническим экономистом». Михельс не занимался экономикой в маржиналистском смысле – скорее, его интересовала «политическая экономия» в её традиционном (XVIII – XIX в.) понимании. Loria A. Obituary: Robert Michels (1876 – 1936) // The Economic Journal, Vol. 46, No. 182 (Jun., 1936), pp. 372-373.

Моска на то, что большинство физически не может самоуправляться, Михельс рассматривает конкретный феномен современного общества – политическую партию[185]. По Михельсу, любая политическая партия является механизмом достижения власти. Ошибочно идентифицировать её с абсолютной тотальностью её членов или, выражаясь в марксистских терминах, с «классом», который она якобы репрезентирует.

Ключевое понятие в социальной философии Михельса – «железный закон олигархии», согласно которому любая демократическая организация управляется определенной элитой (в терминах Михельса – «олигархией»). В противном случае, в условиях современного мира, в котором организации крайне сложны, управлять организацией невозможно. Таким образом, по Михельсу, стремления к «прямой демократии» - это не более, чем миф, а реальная власть в любой организационной структуре принадлежит меньшинству, которое либо избрано демократическим путем, либо пришло к власти иными способами. При этом «не так велика разница, если мы рассуждаем о практических результатах, между индивидуальной диктатурой и диктатурой группы олигархов»[186]. Захватив власть, та или иная группа, независимо от убеждений, будет делать всё возможное для того, чтобы её сохранить и укрепить, в том числе – за счёт своих сторонников. Сторонники даже самых демократических партий не застрахованы от того, что у

---

[185] Удачные определения политическим предпочтениям самого Михельса даёт Джон Мэй: «пессимистический романтический революционер» и «пессимистический научный патерналист». Данный взгляд на Михельса отражает как синдикалистски-социалистические устремления раннего этапа жизни немецкого социолога, в котором он сам был кандидатом на выборах в Рейхстаг (в 1903 году, от Социал-демократической партии Германии), так и его глубокий скептицизм в отношении современных ему механизмов участия в политической жизни. May J.D. Democracy, Organization, Michels // The American Political Science Review, Vol. 59, No. 2 (Jun., 1965), pp. 417-429. Иные исследователи прямо выводят идеи Михельса из синдкализма и «левых» убеждений Руссо и Прудона. К примеру, см. Cook P.J. Robert Michels's Political Parties in Perspective // The Journal of Politics, Vol. 33, No. 3 (Aug., 1971), pp. 773-796.

[186] Michels R. Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy. Ontario: Batoche Books, 2001. P. 229.

верхушки партии в процессе политической борьбы возникнет иной интерес, не совпадающий с партийной программой. Победа социалистов на выборах не означает победы социализма.

Данный социальный факт Михельс называет «трагической неизбежностью»[187] - большинству суждено вечно быть ведомыми меньшинством. При этом никакая социальная революция не может означать какого-либо изменения этого баланса между большинством и меньшинством, массой и элитой – по Михельсу, против этого свидетельствует весь исторический опыт человеческой цивилизации.

Вывод Михельса состоит в том, что «лидерство – это необходимый феномен в любой форме общественной жизни»[188], причём задачей социальных наук не является рассуждение о какой-либо моральной окраске этого эмпирического факта. Однако, по Михельсу, «велико научное значение демонстрации того, что любая система лидерства несовместима с наиболее важными постулатами демократии»[189]. Феномен лидерства напрямую увязывается с «железным законом олигархии» – политический лидер на своём пути к власти проходит через определенные изменения психологического характера, в соответствии с которыми чем дальше он продвигается на пути к успеху, тем больше он отдаляется от масс, дорожит своими достижениям и желает укрепления своих позиций. По Михельсу, этот вывод можно экстраполировать на любую современную организацию в целом, потому он делает соответствующее отступление о «психологии организации как таковой», после которого приходит к следующему утверждению: «Организация порождает господство избранных над

---

[187] Ibid. P. 233.
[188] Ibid. P. 240.
[189] Ibid. P. 240.

избирателями, поверенных – над доверителями, делегатов – над делегирующими. Кто говорит «организация» – говорит «олигархия»[190].

Теоретическая модель Михельса содержит сильные аргументы против любой утопии, возлагающей надежды на «высокий моральный уровень» новой элиты, которую потенциально должна породить та или иная идеология или революционная среда. При этом сам Михельс не был законченным пессимистом – он возлагал надежды на Муссолини, который, будучи харизматическим лидером, имея поддержку итальянских рабочих и не будучи скованным бюрократическими путами гигантской организации, мог добиться реальных положительных перемен в жизни масс, в первую очередь – масс незащищенных. Надежды Михельса оправдались лишь отчасти – фашистская партия выросла стремительно, и аргументы элитиста в части «психологии организации» были вполне уместны и против неё, однако он продолжал с ней сотрудничество[191].

Третий важный представитель «итальянских элитистов» – Вильфредо Федерико Дамасо Парето (1848 – 1923). Сын беглого генуэзского маркиза Раффаэле Парето, националиста и сторонника Мадзини, Вильфредо был рожден в Париже и прожил первые десять лет жизни за границей. В 1858 году семья Парето смогла вернуться в Италию. Вильфредо получил блестящее образование и в возрасте 21 года получил докторскую степень по инженерному делу от Политехнического университета Турина. К этому времени Парето уже был убежденным сторонником либерализма. Он вспоминал, что в юные годы был готов простить демократии все её недостатки, свято веруя в то, что «свобода – это универсальная панацея»[192].

---

[190] Ibid. P. 241.

[191] Некоторые ученые даже записывают Михельса в «идеологи режима» - представляется, что это, всё же, чрезмерно. Carney L. Sociology in the Throes of Fascism: Parsonian Meliorism and Myths of Triumphalism International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 7, No. 3 (Spring, 1994), p. 478.

[192] Tarascio V.J. Pareto: A View of the Present through the Past // Journal of Political Economy, Vol. 84, No. 1 (Feb., 1976), p. 110.

Парето вступил во флорентийское Общество Адама Смита и начал карьеру в деловой сфере. Добившись успеха, он даже выставлял свою кандидатуру на парламентские выборы, но мандата не получил. Параллельно он продолжал заниматься наукой. Заинтересовавшись позитивизмом Конта и марджинализмом Вальраса, Парето углубился в экономические науки.

В 1882 году умирает отец Парето. Сам мыслитель уходит в отставку с целью добиться звания профессора экономики. К сожалению, подтвердить свои позиции в Италии в ту пору ни ему, ни его единомышленнику Маффео Панталеони было не суждено. В 1893 году Парето, которому исполнилось 45, отправляется в Швейцарию, в Лозаннский университет, разочаровавшись как в итальянской науке, так и в итальянской политике[193]. В Лозанне Парето пересматривает многие свои взгляды. Он отходит от либеральных догм, отныне считая их ненаучными. Именно «научность» стала его новой путеводной звездой – Парето стремится к максимально возможной степени абстракции в своих работах и рассуждениях. Он пересмотрел отношение ко всем кумирам раннего периода своей жизни – Смиту, Сэю, Бастья. Дело Дрейфуса, за которым Парето внимательно наблюдал, окончательно убедило его в несовершенстве демократии – по его мнению, несмотря на всю отвратительность обвинения против Дрейфуса, его защитники пользовались теми же грязными софистическими приёмами, что и противники. Иллюзий прогресса и «совершенствования человечества», которые разделял юный Парето, у зрелого мыслителя не осталось – в эпоху разложения ценностей и триумфа «интересов», а не принципов, итальянский социолог пережил крушение своих глубочайших либеральных убеждений.

В 1906 году Парето покинул Лозаннский университет. Последние годы своей жизни он был сосредоточен на вопросах социологии, в которой «вопросы этической нейтральности были ещё более значимы, чем в

---

[193] В частности, Парето пришел к понимаю того, что «слово «демократия» обозначает одновременно всё и ничего». Ibid. P. 112.

экономике»[194]. Парето ставит перед собой позитивистскую задачу построения такой социологии, принципы которой были бы неотличимы от принципов физики, химии и прочих естественных наук. Задача учёного – освободиться от «сектантских страстей, предрассудков страны и партии, утопических преувеличений, идеалов и т.п.»[195]. В своей борьбе за «чистую социологию» он поначалу не находит союзников, противопоставляя свой подход как социализму, так и либерализму[196]. Парето-социолог придерживается трёх основных принципов, характеризующих его взгляды на природу общества. Во-первых, по Парето, людям свойственно действовать нелогично, но полагать при этом, что другие воспринимают их действия как логичные. Парето выделяет шесть классов так называемых «остатков» (страстей, инстинктов), являющихся социальными фактами, но, в то же время, несущих угрозу социальному равновесию. В силу своих склонностей к иррациональному люди совершают множество социальных действий, чреватых изменениями. Во-вторых, рассуждая об обществе, необходимо различать научную валидность и социальную полезность той или иной доктрины. Даже самые абсурдные из них могут быть общественно полезны. В третьих, необходимо принимать во внимание различия между индивидуальным и общественным, особенно в части практических аспектов построения доктрины. Как правило, предлагая определенные социальные изменения, сам предлагающий действует слепо – исходя из собственных

---

[194] Ibid. P. 115.

[195] Цит. по Осипова Е.В. Социология Вильфредо Парето: политический аспект. СПб: Алетейя, 2004. С. 11.

[196] Парето впоследствии подвергался ожесточенной критике как из одного лагеря, так и из другого. Его двухтомник «Социалистические системы» (1902 – 1903), посвященный анализу истории социалистической мысли, поверг в ужас Ленина обстоятельностью критики левых идей, а его поздние социологические работы были названы Раймоном Ароном «колоссальными отклонениями» за их «идеологический характер». Tarascio V.J. Pareto: A View of the Present through the Past // Journal of Political Economy, Vol. 84, No. 1 (Feb., 1976), p. 116. Отношение Раймона Арона к Парето, впрочем, было весьма сложным – на различных этапах своего творчества он время от времени прибегал к теоретическому аппарату социологии Парето. См. Campbell S.L. The Four Paretos of Raymond Aron // Journal of the History of Ideas, Vol. 47, No. 2 (Apr. - Jun., 1986), pp. 287-298.

убеждений, устремлений или познаний, которые далеко не исчерпывающи. Он понимает конечную цель, куда должно прийти общество, но не может быть уверен ни в том, что оно туда захочет пойти, ни в том, что оно дойдёт до цели, поставленной реформатором. Понимая эти риски, Парето предлагает следовать личным интересам, максимально краткосрочным и достижимым.

В своих основных социологических работах, «Трактат по общей социологии» (1916) и «Компендиум по общей социологии» (1920), Парето вводит собственную концепцию идеологии, подробно анализируя её с психологической и социологической точек зрения. Он приводит собственную классификацию словесных реакций, с помощью которых идеологи завладевают сознанием масс. Первый класс – это утверждения-аксиомы (изречения из священных книг; трансляция представлений, уже утвердившихся в обществе), второй – некомпетентные суждения со ссылкой на авторитет, третий – апелляция к различным чувствам людей. Целью паретовского анализа идеологий является представление их как ложных, псевдонаучных, нелогических мировоззренческих систем. Вместе с тем, верный своему второму методологическому принципу (о потенциальной общественной полезности абсурдного), он не отказывал идеологиям в мобилизующей силе и определенной социальной роли.

Наконец, ключевое понятие в социологии Парето – понятие «элита». Он даёт ему следующее определение: «класс людей, имеющих высший показатель в своей сфере деятельности»[197]. Парето делит всё население на два слоя: неэлиту и элиту, которая, в свою очередь, делится на правящую и неправящую. Общества – это пирамида, на вершине которой – элита. Отдельный индивид может как подняться с неэлитного уровня на элитный в силу своих врожденных психологических качеств, исключительных талантов и достижений, либо, напротив, опуститься из элиты в массу. Таким образом,

---

[197] Парето В. Трактат по общей социологии. Тезис 2031. // Осипова Е.В. Социология Вильфредо Парето: политический аспект. СПб: Алетейя, 2004. С. 132.

имеет место «циркуляция элит». Элита манипулирует массой за счет игры на чувствах и убеждениях последней, заставляя неэлиту служить интересам элиты. Гуманизм, по Парето, является идеологией самоубийства элиты, демократия – пустым и бессмысленным понятием. С течением времени элита теряет свою силу и, в случае полной деградации, заменяется другой элитой в процессе революции, задача которой – восстановление утраченного общественного равновесия[198]. Условием революции является не только убожество и бессилие правящей элиты, но и наличие сильной группы интересов, способной совершить переворот. В этом контексте Парето полностью оправдывает насилие, служащее цели восстановления равновесия, порядка, стабильности. В этом смысле итальянский социолог, будучи историческим пессимистом, выражает поддержку силам, готовым «править железной рукой», подавлять инакомыслие, преследовать своих политических оппонентов. Иными словами, он показывает себя сторонником авторитарных методов управления[199].

Молодое фашистское движение, которое Парето застал лишь в первые годы его существования (мыслитель скончался в 1923 году, через 10 месяцев после Марша на Рим), в терминах элитизма Парето должно было рассматриваться именно как сильная и молодая элита, рвущаяся на смену

[198] «Общественное равновесие» – важное понятие социологии Парето, взятое им из экономической теории общего равновесия Леона Вальраса и переосмысленное. Общество, по Парето, является сложной системой, состоящей из множества элементов. Нарушение равновесия системы, происходящее в силу иррациональных стремлений индивидов, слабости и некомпетентности правящей элиты, приводит к социальным катаклизмам, результатом которых является замена одной элиты на другую. См. Busino G. La science sociale de Vilfredo Pareto // Revue européenne des sciences sociales, T. 46, No. 140, La sociologie en quête d'une théorie générale (2008), pp. 107-132.

[199] Вместе с тем, как справедливо указывает Джозеф Фемиа, не следует забывать о том, что это тот же самый Парето, согласно которому благосостояние сообщества идентична сумме благосостояния каждого из его членов. Иными словами, несмотря на подходы Парето к государственному управлению, не стоит искать в трудах итальянского социолога признаков холизма а-ля Маркс – у Парето нет никакой метафизики государственности, которая впоследствии будет характерна для фашистской философии. См. Femia J.V. Pareto and Political Theory. Routledge studies in social and political thought, 2006. P. 65.

окончательно сгнившему итальянскому либерализму, утратившему какую-либо творческую потенцию и желание властвовать. Фашисты рассматривали социологию Парето как руководство к действию, и транслировали многое из его аргументации[200]. Антидемократические аргументы Парето, представляющие демократические механизмы как инструменты власти «золотого тельца», олигархии, стремящейся исключительно к максимизации собственной прибыли и прикрывающейся лживыми аргументами об общественном благе и народном представительстве, активно использовались в фашистской пропаганде[201]. Муссолини следовал теоретическим рекомендациям Парето и на практике, после прихода к власти – дуче дискредитировал и практически стёр с политической арены итальянских либералов, но в то же время содействовал развитию частного предпринимательства, снижению налогов на собственность, росту авторитета религиозного образования (Парето считал религию важным элементом манипуляции). Персонально к Парето фашисты относились с большим почтением – он был введён в сенат[202], публиковал статьи в фашистском журнале Муссолини «Иерархия» (“*Gerarchia*”) и даже должен был представлять Италию на Женевской конференции, но отказался, сославшись на слабое здоровье. Сам Парето рассматривал триумф фашизма как подтверждение своей социологической теории. В письме к своему другу Панталеони от 11 августа 1922 года он писал: «Когда я писал «Трактат»,

[200] Ярким примером является идеологическая работа Марио Пальмьери «Философия фашизма» (1936), изданная Обществом Данте Алигьери и отмеченная самим Муссолини, в которой общество представляется как пирамида, обладающая жесткой иерархией, и те, правящие, кто оказывается наверху, оказываются там в силу исключительных врожденных способностей. См. Vander Zanden J.W. Pareto and Fascism Reconsidered // The American Journal of Economics and Sociology, Vol. 19, No. 4 (Jul., 1960), pp. 403 - 404.

[201] Подробнее об этом – см. главу 3 данной работы.

[202] Парето сопротивлялся этому из последних сил – он был болен, практически не покидал Швейцарию и не хотел работать в парламенте. Он был согласен только на почетный пост, не предполагающий постоянной занятости – согласен в силу того, что не оспаривал своих заслуг перед родиной как учёного. Lopreato J., Ness R.C. Vilfredo Pareto: Sociologist or Ideologist? // The Sociological Quarterly, Vol. 7, No. 1 (Winter, 1966), p. 35.

никто не мог предвидеть фашизма; и всё же я показал этот исторический закон – когда государство отказывается от защиты своих граждан, появляются частные силы и захватывают власть. Был ли я не прав?»[203]. Несмотря на очевидное влияние Парето на фашистов, его сложно считать одним из искренних сторонников молодого движения и формирующейся доктрины[204]. Он, в первую очередь, всегда оставался учёным, и не стремился к какому-либо участию в политике.

Идеи элитистов были крайне привлекательны для итальянских правых радикалов, лишенных какой-либо возможности действовать в рамках существовавшей в начале XX века парламентской системы – жесткой, законсервированной, сопротивлявшейся любой социальной мобильности. Они представляют собой сильный набор аргументов против теории демократии как таковой[205]. Призывы к смене правящей в Италии либеральной элиты раздавались всё громче, и элитистский интеллектуальный аппарат предоставлял для этого как аналитически-описательную, так и практическую часть. Неудивительно, что данные призывы были подхвачены сначала итальянскими националистами[206], а затем и фашистами.

---

[203] Цит. по Ibid. P. 34.

[204] Довольно убедительные аргументы в указанной части приводит Ренато Чирилло. См. Cirillo R. Was Vilfredo Pareto Really a 'Precursor' of Fascism? // The American Journal of Economics and Sociology, Vol. 42, No. 2 (Apr., 1983), pp. 235-245.

[205] Согласно отдельным исследователям, предоставляют «удобный пропагандистский метод критики всех интеллектуальных позиций, защищающих демократию и социализм». Barkley R. The Theory of the Elite and the Mythology of Power // Science & Society, Vol. 19, No. 2 (Spring, 1955), P. 106.

[206] В первую очередь, Энрико Коррадини, речь о котором пойдёт ниже – они с Михельском начали сотрудничать ещё в 1910 году, в ходе работе над националистическим журналом «Волчица» (“*La Lupa*”). Sternhell Z. The 'Anti-Materialist' Revision of Marxism as an Aspect of the Rise of Fascist Ideology // Journal of Contemporary History, Vol. 22, No. 3 (Jul., 1987), p. 388.

3.2. Довоенный итальянский национализм Энрико Коррадини.

Как уже отмечалось выше, определенный национализм был свойственен ещё мыслителям итальянского Рисорджименто. У Джоберти он носил католически-религиозный характер, у Мадзини – республиканский. На рубеже XIX и XX веков в Италии появился национализм нового типа – жесткий и прагматичный. Италия к началу XX века незначительно изменилась относительно эпохи, вкратце рассмотренной в первом параграфе данной главы. Конечно, она была единым государством, и у неё был парламент, однако это не слишком повлияло на общий уклад жизни итальянцев. Италия оставалась преимущественно аграрной, на мировой арене была практически незаметна (первая попытка колонизации Эфиопии в 1896 году обернулась провалом), и, в целом, с военной, культурной и промышленной точек зрения была второстепенной страной на карте Европы. При этом многим итальянским интеллектуалам было очевидно, что страна с подобным культурным и историческим наследием должна занимать видное место на политической карте новой Европы – Европы наций.

Совокупность социальных, культурных и политических факторов привела к появлению нового итальянского национализма, наиболее ярким представителем которого стал Энрико Коррадини (1865 – 1931)[207]. Будущий лидер итальянских националистов родился 20 июля 1865 года в городке Самминьятелло ди Монтелупо близ Флоренции. Он начал писать ещё в студенческие годы, но националистические нотки проявились в его работах ближе к началу XX века. В 1903 году он основал газету «Королевство» ("*Il Regno*"), которую сложно назвать успешным проектом, поскольку выходила

[207] См. Моисеев Д.С. Ключевые особенности итальянского национализма конца XIX – начала XX веков на примере литературных и философских работ Энрико Коррадини и его влияние на формирование доктрины фашизма // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2016» / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2016. — 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см.

она недолго (ввиду концептуальных разногласий между многочисленными авторами газета была закрыта в 1906 году). Основной пафос издания, по задумке её создателей, заключался в содействии «моральному восстановлению новой нации, пораженной всеми пороками декаданса: анархизмом и антиномизмом, нарциссизмом и низкопоклонством»[208]. Националисты были настроены как против социализма, угрожавшего сокрушить молодую итальянскую нацию посредством классовой борьбы, так и против правящего класса, управлявшего страной крайне неэффективно. По Коррадини, все здоровые природные и человеческие сообщества построены по принципу, согласно которому субъекты внутри той или иной группы поддерживают отношения «дружбы» и «взаимопомощи», тогда как любые субъекты вне их группы воспринимаются ими априори «враждебно». Несоблюдение этого принципа ведёт к отмиранию группы. Потеря внутригрупповой солидарности – основная причина крушения того или иного сообщества, его захвата иным сообществом. Один из важнейших принципов националистической теории Коррадини можно определить как «чувство сообщества» – результат длительной совместной жизни многих поколений, относящихся к одной группе, на избранной группой территории, общность языковых, культурных, политических, хозяйственных связей. Нация – это группа, объединенная не только «чувством сообщества», но и осознанием общей для всех её членов миссии, общности глобальных целей как экономического, так и духовного порядка. Нация обладает волей, требующей жертв и подчинения. По Коррадини, именно нации являются единственными субъектами международных отношений, а вся международная политика трактовалась как борьба за выживание в духе, близком к социал-дарвинистскому[209]. Поскольку нация, раздираемая изнутри социальными конфликтами, не может выжить в международной

[208] James Gregor A. Mussolini’s Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005. P. 25.
[209] Sarti R. Fascist Modernization in Italy: Traditional or Revolutionary // The American Historical Review, Vol. 75, No. 4 (Apr., 1970), p. 1034.

конкуренции, сильное «чувство сообщества» становится ключевым фактором её жизнеспособности. Здоровая нация, в свою очередь, всегда стремится к экспансии – или, иными словами, сделать своё государство империей[210].

Как и для итальянских синдикалистов, к которым мы обращались выше, для Коррадини был крайне важен моральный и философский пласт той или иной политической доктрины, причём не с идеалистической, а с функциональной точки зрения. Убеждения – это крайне важный механизм мобилизации нации. То, что Сорель писал о «мифах», во многом разделялось Коррадини[211]. Этот термин для националистов не имел каких-либо негативных коннотаций – напротив, мифы представлялись им ярким и убедительным образом желаемого будущего, ради которых люди будут готовы погибать, жертвовать собой, видя в нём нечто более ценное, чем свои собственные жизни. Помимо общего понимания продуктивности мифологии, националистов и синдикалистов объединяли схожие идеалы, презрение к парламентским институтам, отторжение ортодоксальной марксистской методологии. При этом некоторые марксистские понятия они успешно модифицировали – к примеру, пресловутая «классовая борьба» в духе традиционного марксизма представлялась им фактором деструктивным, разрушающим социальные связи в рамках национальной группы, однако «классовая борьба» с точки зрения международной политики, трактуемая как борьба «пролетарских» против наций «плутократических», воспринималась как важный элемент глобального мировосприятия. «Пролетарскими»

---

[210] «Есть только один способ быть националистами, – писал Коррадини, – империалистически». Цит. по Bernardini G. The Origins and Development of Racial Anti-Semitism in Fascist Italy // The Journal of Modern History, Vol. 49, No. 3 (Sep., 1977), p. 450.

[211] Помимо Сореля, можно говорить и о влиянии на Коррадини французских националистов Шарля Морраса и Мориса Барреса. Милитаристские, антипарламентские, националистические устремления «Французского действия» и «Лиги патриотов» нашли в Италии определенный отклик в националистической среде, хотя говорить о каком-либо их широком влиянии на фашизм крайне затруднительно. См. Santarelli E. Le socialisme national en Italie: Précédents et origines // Le Mouvement social, No. 50 (Jan. - Mar., 1965), pp. 41-70.

нациями они называли нации, задержавшиеся в промышленном развитии (к примеру, итальянцев), тогда как «плутократиями» – мировых индустриальных лидеров[212]. Коррадини был одним из первых итальянских интеллектуалов, кто предложил корпоративное видение экономики, при котором производящие силы, имея экономическую свободу, политически организованы государством[213].

Другая важная проблема, которую внимательно анализировали итальянские националисты – проблема эмиграции. Сотни тысяч итальянцев покидали страну в поисках работы, домой возвращались немногие[214]. Для правящей либеральной элиты второй половины XIX века это не было

---

[212] Эта теория Коррадини была полностью заимствована фашистами – в декабре 1919 года Муссолини, со страниц "Il Popolo d'Italia" утверждал, что «пролетарская Италия должна бороться с западными плутократиями». Цит. по Yarrow C.H. The Forging of Fascist Doctrine // Journal of the History of Ideas, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1942), p. 165.

[213] Необходимо отметить, что своим идеям Коррадини дал литературное выражение в ряде популярных произведений, наиболее известными из которых являются новеллы «Далекое отечество» ("La patria lontana", 1910) и «Далекая война» ("La guerra lontana", 1911). В последней Коррадини повествует о неудачной итальянской военной кампании в Абиссинии. Война в новелле предстаёт «далёкой», потому что итальянцам не удалось постичь её политического и символического смысла. Главный герой, Эрколе Гола, поначалу заблуждается, как и многие, однако затем становится пламенным патриотом и сторонником экспансии. Главный отрицательный герой новелл Коррадини – граф Ансельмо Ламбио, типичный представитель либеральной аристократии, для которого мыслима исключительно культурная экспансия. Линия противопоставления милитаристского националистического идеала и идеала либерально-пацифистского продолжается в «Далёком отечестве». Данная новелла была опубликована раньше, но по смыслу продолжает сюжетную линию «Далёкой войны». Ключевая тема «Далёкого отечества» - проблема эмиграции. Главные положительные герои, Эрколе Гола и его ученик Пьеро Буондельмонти, отправляются в Аргентину и Бразилию соответственно. К ним приходит понимание того, что патриотизм является не только чувством, но фактом экономической природы. Подлинный патриотизм – это национализм, который, по Коррадини, может носить только имперский характер. Corradini E. La guerra lontana. Milano: Editori Fratelli Treves, 1911; Corradini E. La Patria lontana. Milano: Editori Fratelli Treves, 1911. Подробнее о литературном творчестве Коррадини – см. Pagano T. From Diaspora to Empire: Enrico Corradini's Nationalist Novels // MLN, Vol. 119, No. 1, Italian Issue (Jan., 2004), pp. 67-83.

[214] Cunsolo R.S. Italian Emigration and Its Effect on the Rise of Nationalism // Italian Americana, Vol. 12, No. 1 (Fall/Winter 1993), p.63.

проблемой – напротив, они рассматривали миграцию народных масс как позитивный фактор, характерный для либеральной эпохи, периода открывающихся границ и рынков. Для них это было естественным следствием общественного прогресса. Для националистов, напротив, такой значительный отток человеческого капитала представлялся полной катастрофой. Они справедливо полагали, что массовая трудовая миграция наносит серьезный вред как имиджу страны, предстающей в глазах представителей других народов поставщиком дешёвой рабочей силы, так и национальному достоинству оставшихся в стране итальянцев. Большое волнение в националистической среде вызывали факты «деитальянизации» эмигрировавших соотечественников, легко адаптировавшихся и вливавшихся в принявшие их национальные сообщества за рубежом.

Восстановление нации – сложный процесс, которым должно управлять квалифицированное меньшинство, «революционная элита». Ссылаясь на теоретические концепты элитистов, националисты настаивали на необходимости «новой аристократии», способной адекватно отреагировать на внешние вызовы, стоящие перед страной. В частности, они полагали необходимым как можно скорее расширить промышленную базу, которая дала бы Италии достаточно сил для экспансии, имперской внешней политики[215].

Зародившись в результате наблюдений и устремлений отдельных интеллектуалов, окрепший на страницах газет и в ходе небольших

---

[215] Если поставить вопрос об экспансии, то для националистов она, безусловно, была желанна, однако с рядом оговорок. В частности, для того, чтобы расширять границы, страна должна обладать достаточным внутренним (промышленным) потенциалом. Таким образом, националисты, несмотря на идеалистические, типично «правые» устремления, к данному вопросу относились максимально рационально – к примеру, в 1905 году Коррадини со страниц «Королевства» выступал против захвата Италией Ливии, утверждая, что пока страна к этому не готова. При этом они настаивали на том, что в будущем Ливию необходимо будет захватить. Cunsolo R.S. Libya, Italian Nationalism, and the Revolt against Giolitti // The Journal of Modern History, Vol. 37, No. 2 (Jun., 1965), p. 186.

конференций, новый итальянский национализм за первые два десятилетия XX века стал сильным политическим движением и настоящей кузницей кадров для фашистской партии[216]. В длительных письменных и устных дискуссиях националисты достаточно подробно проработали вопросы коллективной психологии и её влияния на политическое поведение – фашистам оставалось только воспользоваться плодами их работы[217]. В декабре 1910 года в результате первого съезда итальянских националистов, состоявшегося во Флоренции, в Палаццо Веккьо, была учреждена мощная националистическая организация – Ассоциация итальянских националистов (*Associazione nationalista italiano, ANI*)[218]. Ключевым пунктом программы Ассоциации было ускорение промышленного роста Италии, результатом которого должен был стать выход страны из под влияния крупных имперских держав – как из экономической, так и из культурной зависимости от последних. В послевоенные годы возглавляемая Коррадини ANI вошла в состав Итальянской фашистской партии. Сам Коррадини в 1923 году был введен в сенат королем Италии Виктором Эммануилом III, а в 1925 году вошёл в состав Большого фашистского совета, членом которого он был до 1929 года[219]. Коррадини скончался в Риме в 1931 году в возрасте 76 лет.

---

[216] К примеру, один из крупнейших идеологов фашистского режима Альфредо Рокко, речь о котором пойдет в третьей главе данной работы, пришёл к фашизму через национализм.

[217] Итальянские националисты, несомненно, во многом предвосхитили фашизм, однако ставить знак равенства между ними ошибочно. В частности, известный исследователь фашизма Данте Джермино справедливо отмечает, что «мысль националистов была значительно менее динамична и революционна по духу», «их доктрину окутывала аура нездорового пессимизма, напоминающая о Де Местре», и, самое главное, «националистам не удалось предвосхитить наиболее радикальную инновацию фашистов – единственную тоталитарную партию». Germino D. Italian Fascism in the History of Political Thought // Midwest Journal of Political Science, Vol. 8, No. 2 (May, 1964), p. 114.

[218] Ричард Дрейк определяет Ассоциацию как «первую секулярную, антилиберальную, антисоциалистическую политическую партию правых в Италии». Drake R. The Theory and Practice of Italian Nationalism, 1900-1906 // The Journal of Modern History, Vol. 53, No. 2 (Jun., 1981), p.214.

[219] Следует отметить, что в эти годы Коррадини не испытывал большого энтузиазма относительно фашистского государственного строительства. В личных записях,

3.3. Секулярный корпоративизм[220] Габриэле Д'Аннунцио. «Хартия Карнаро».

Карл Шмитт в работе «Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы», рассуждая об этимологии слова «диктатор», приходит к родству данного слова с немецким "Dichter" – «поэт»[221]. В истории итальянского фашизма два поэта, Габриэле Д'Аннунцио и Филиппо Томмазо Маринетти, на ранних этапах становления данного праворадикального движения претендовали на лавры диктатора Италии.

Поэт и писатель Габриэле Д'Аннунцио (1863 – 1938) ещё на излёте XIX века интересовался политикой - в 1897 году он был избран депутатом парламента. В 1890-е годы Д'Аннунцио оставил декаданс и перешёл на позиции псевдоницшеанского национализма[222]. В период Первой мировой войны он обрёл ореол национального героя, в возрасте 52 лет поступив на службу в армию добровольцем и став военным лётчиком.

По мнению многих исследователей фашизма, именно Д'Аннунцио, а не Муссолини первым показал практический революционный потенциал популистского национализма, подогретого мировой войной и послевоенным

относящихся к этому периоду, он отмечал, что о фашизме говорится значительно больше, чем об Италии: «Меньше фашизма и больше Италии, меньше партии и больше нации, меньше революции и больше конституции». Цит. по Gentile E. The Problem of the Party in Italian Fascism // Journal of Contemporary History, Vol. 19, No. 2 (Apr., 1984), p. 262.

[220] Рассуждая о «Хартии Карнаро», корректно говорить именно о секулярном корпоративизме, поскольку корпоративизм религиозный, как противоядие против марксизма, был интегрирован в социальную доктрину католической церкви ещё в 1891 году (энциклика Папы Римского Льва XIII «Rerum Novarum»), в результате чего были созданы первые католические профсоюзы.

[221] См. Skradol N. Carnival of Exception: Gabriele D'Annunzio's "Dialogues with the Crowd" // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric, Vol. 30, No. 1 (Winter 2012), p. 74.

[222] Термин «псевдоницшеанский национализм» для определения духа творчества Д'Аннунцио в 1890-е годы предложен Роджером Гриффином. См. Griffin R. Gabriele D'Annunzio and Alceste de Ambris. The Regency of Fiume as the Harbinger of the New Italy / Fascism. Oxford University Press, 2009. P.35.

кризисом. Наиболее ярким подтверждением данной гипотезы является недолгая, но яркая история Республики Фиуме.

В октябре 1918 года в городе Фиуме (ныне – хорватский город Риека), расположенном на побережье Адриатического моря, происходит восстание итальянских ирредентистов, объявивших город независимой республикой, стремящейся войти в состав Италии. Парижской мирной конференцией 1919 года Фиуме был признан свободным городом.

Несмотря на то, что Италия входила в коалицию победителей, исход войны не удовлетворил Д’Аннунцио[223] - по Версальскому договору его страна практически ничего не получила. Более того, вкусивший войны поэт жаждал не менее яркого с эмоциональной точки зрения продолжения действа, в котором он уже начал играть первые роли[224]. Он продолжал пребывать в поиске собственной политической платформы. В конечном итоге, Д’Аннунцио принимает решение опереться на «arditi» - молодых фронтовиков, ветеранов Первой мировой войны, формировавших собственные добровольческие полки[225].

В ходе обсуждения судьбы Фиуме в Версале американцами было предложено передать город Королевству сербов, хорватов и словенцев. В апреле 1919 года Д’Аннунцио, на тот момент - прославленному герою

---

[223] Поэт называет победу в войне, скрепленную Версальским договором, «уродливой победой» (*vittoria mutil*ata). Peterson T.E. Schismogenesis and National Character: The D' Annunzio-Mussolini Correspondence / Italica, Vol. 81, No. 1 (Spring, 2004), P. 44.

[224] Став авиатором в 52 года, в 1918 году поэт осуществил беспрецедентно рискованный боевой вылет на Вену, сбросив бомбы на столицу вражеского государства. Войну Д’Аннунцио закончил в звании подполковника и в статусе знаковой политической фигуры.

[225] Данный феномен был также распространён в Италии, как и в Германии, с её знаменитыми Freikorps – добровольцами-антикоммунистами. Ф.Т. Маринетти, обращаясь к сторонникам Д’Аннунцио, писал: «Вы стали arditi из любви к насилию и прекрасным героическим поступкам. Пощёчина трусам, ублюдкам и предателям во времена мира... Вы – хозяева новой Италии!». Цит. по Duggan C. Fascist Voices. An Intimate History of Mussolini’s Italy. Oxford University Press, 2013. P. 41.

войны[226], было предложено возглавить республиканское правительство восставшего города. 11 сентября Д'Аннунцио, сопровождаемый колонной «ардити», отправляется в «поход на Фиуме». 12 сентября группировка Д'Аннунцио без единого выстрела захватывает власть в городе. Поэта назначают военным комендантом и губернатором Фиуме.

Политическая ситуация сложилась таким образом, что в сентябре 1919 года Д'Аннунцио оказывается не соратником, а прямым конкурентом Муссолини в борьбе за симпатии радикалов, и, по состоянию на данный временной период, поэт эту борьбу выигрывал. Подняв флаг с символом вечности Уроборосом и хвастливым девизом «QUIS CONTRA NOS?» (*лат. – Кто против нас?*), Д'Аннунцио погрузился в причудливое государственное строительство, постановив ближайшей целью создание «республики красоты». Хозяйственные вопросы поэт-диктатор решает весьма прямолинейным образом – создаёт пиратский флот, грабящий в Адриатике иностранные суда и снабжающий город всем необходимым. Что касается формирования правового поля и политической идеологии, то к данному вопросу Д'Аннунцио подходит как настоящий эстет – пишет конституцию в стихах. Данный документ так и не был утверждён – в последний момент поэт прислушивается к своим соратникам, убедившим его в том, что к подобным вопросам следует подходить менее экстравагантно. В конечном итоге, Д'Аннунцио в соавторстве с синдикалистом Алкестом Де Амбрисом пишет конституцию Фиуме в прозе, получившую название «Хартия Карнаро» (“*Carta del Carnaro*”)[227].

«Хартия Карнаро» была провозглашена основным документом регентства 27 августа 1920 года. Соавторы не были полными

---

[226] Как метко подчёркивает Р. Итвелл, «Д'Аннунцио рассматривал самого себя не только как синтез «левого» и «правого», но как синтез поэта и «человека действия», Данте и Цезаря». Eatwell R. Fascism: a History. P. 48.

[227] Подробнее – см. Моисеев Д.С. Поэты и фашизм. Влияние Д'Аннунцио и Маринетти на становление и развитие итальянского фашизма // Философия. Язык. Культура, № 5. СПб: 2014. С. 399 – 411.

единомышленниками – Де Амбрис, в первую очередь, старался отразить в документе идеи социального равенства, а Д'Аннунцио, в свою очередь, сосредоточился на вопросах гарантий условий духовного развития человека и «прекрасной жизни». Структурно Хартия состоит из 65 статей, разбитых на 19 глав.

В первой главе Хартии, «Основах», утверждается, что суверенный народ Фиуме провозглашает свой город "corpus separatum", то есть буквально «независимым городом», обладающим особым правовым статусом. Предместья Фиуме (пригороды и близлежащие острова в Адриатике), согласно Хартии, составляют провинцию Карнаро, которая является «государством, избранным народом»[228]. Что касается традиций автономии, то авторы Хартии ссылаются на «четыре столетия нашего славного периода коммун»[229].

Во второй главе Хартии, «Граждане», утверждается, что жители Фиуме получают все гражданские и политические права по достижении возраста двадцати лет. Без разделения по половому признаку они получают право избирать и быть избранными. Ряд нарушителей может быть лишён политических прав в результате формального приговора: осужденные по закону, не выполнившие своих военных обязанностей по защите территории провинции, не выполнившие своих налоговых обязательств, а также «безнадежные паразиты сообщества»[230], не являющиеся непригодными к труду по возрасту или болезни.

В третьей главе, «Корпорации», утверждается, что гражданин Фиуме обязан быть членом одной из десяти корпораций, основное направление деятельности которых установлено коммуной. В первую входят наёмные

---

[228] D' Annunzio G. La Carta del Carnaro. Della perpetua volontà popolare. Dei fondamenti, III. // D'Annunzio G. La Carta del Carnaro e altri scritti su Fiume. Roma, Castelvecchi, 2009.
[229] Ibid. Dei fondamenti, III.
[230] Ibid. Dei cittadini. XVI.

работники промышленных, сельскохозяйственных и торговых предприятий, ремесленники, собственники небольших земельных угодий, работающие на собственной земле, практически не прибегающие к чужому труду; во вторую - все представители управленческого и технического звена на частных предприятиях за исключением собственников бизнеса; в третью - все работники, занятые в коммерческой сфере, опять же, за исключением собственников. Члены четвертой являются теми, кто создаёт рабочие места в сферах промышленности, сельского хозяйства и торговли, являющиеся собственниками бизнеса. Пятая корпорация состоит из всех городских чиновников любого уровня. Шестая – из всех, занятых в интеллектуальной сфере и в области искусств. Седьмая объединяет людей, принадлежащих к свободным профессиям, члены которых не были причислены к одной из шести первых корпораций. Восьмая корпорация состоит из избранных администраторов различных обществ производителей. Девятая объединяет всех, кто работает в море. Наконец, десятая корпорация предназначена «таинственным силам народа, терзающегося и восходящего»[231]. Как пишут авторы Хартии, «это добровольная жертва гению неизвестного, человеку будущего, желанной идеализации ежедневной работы, освобождению человеческого духа по ту сторону удушливого и кровавого пота сегодняшнего дня»[232].

Четвертая глава Хартии гарантирует широкие права органам местного самоуправления – коммунам. Согласно статьям 22 – 26 Хартии, коммуны, подчинённые центральной исполнительной власти провинции, имеют право принимать собственные муниципальные законы, основанные на «особых обычаях и правилах, как унаследованных, так и производных от их нового самосознания»[233].

[231] Ibid. Delle Corporazioni. XIX.
[232] Ibid. Delle Corporazioni. XIX.
[233] Ibid. Dei Comuni. XXIII.

Пятая глава Хартии, «Законодательная власть», устанавливает два избираемых законодательных органа – Совет Лучших (*Consiglio degli Ottimi*) и Совет Корпораций (*Consiglio dei Provvisori*). Раз в год, в начале декабря, оба Совета должны собираться на совместное заседание, именуемое Великим Национальным Советом – Arengo del Carnaro[234].

В шестой главе описываются принципы организации исполнительной власти, которая состоит из семи министров: экономики, образования, труда, юстиции, обороны, финансов, а также министра иностранных дел, занимающего также и пост премьер-министра. Седьмая глава устанавливает полномочия судей.

В восьмой главе прописаны права и обязанности Коменданта провинции - должности, которую на момент написания конституции занимал Габриэле Д’Аннунцио. В 43 статье Хартии установлено, что «во времена, когда Регентство находится в большой опасности, и её безопасность зависит от воли и преданности одного человека, способного объединить и возглавить все народные силы в едином победном порыве, Национальный Совет в ходе священного тайного собрания в Аренго может, голосуя словом, избрать Коменданта и передать ему всю высшую власть, не имеющую права обжалования»[235]. Советом определяется срок действия полномочий Коменданта. В период правления Коменданта последний обладает всей полнотой политической, военной, исполнительной и законодательной власти.

Девятая глава, «Национальная оборона», провозглашает военнообязанными всех граждан Фиуме обоих полов в возрасте от 17 до 55 лет. В 48 статье Хартии прописывается, что дети граждан, погибших в ходе военных действий, попадают под опеку государства, а их семьи, в случае необходимости, получают всю необходимую поддержку. 49 статья гласит,

---

[234] Ibid. Del potere legislativo. XXXIV.

[235] Ibid. Del Comandante. XLIII.

что провинция не содержит регулярной армии во времена мира и спокойствия, однако «вся нация остаётся вооруженной»[236].

Десятая глава, «Общественное просвещение», начинается со следующих слов: «Для каждой расы благородного происхождения лучшим оружием является культура»[237]. Для «адриатической расы», как утверждается в Хартии, её культура является непобедимой силой, а для народа свободного Фиуме – инструментом более действенным, чем любой другой. Язык Данте провозглашается «бесценным сокровищем народа»[238]. Образование и культура народа провозглашается вершиной конституции. 51 статья Хартии прописывает создание свободного Университета, а также Школы живописи, Школы декоративных искусств и Школы музыки. Совету Лучших поручается надзор за средней школой, Совету Корпораций – за профессиональными школами, Национальному Совету – за высшим образованием. Первое место во всех образовательных системах должен занимать итальянский язык.

Главы с 11 по 17 (статьи 55 – 62 Хартии Карнаро) прописывают право избирателей обращаться к тем, кого они избрали, право на апелляцию судебных решений, право на законодательную инициативу, правило несовместимости должностей, право на отзыв, вопросы заработной платы государственных деятелей, а также ответственность лиц, замещающих государственные должности.

Отдельный интерес представляет 18 глава Хартии, «Эдилитет». В ней провозглашается создание в провинции Школы эдилов – «мудро избранных людей вкуса, мастерства и новейшего образования»[239]. Подобное название социального института, зафиксированного в конституции, должно отсылать нас к древнеримским магистратам, однако авторы Хартии оговариваются,

---

[236] Ibid. Della difesa nazionale. XLIX.
[237] Ibid. Dell'istruzione pubblica. L.
[238] Ibid. Dell'istruzione pubblica. L.
[239] Ibid. Della edilità. LXIII.

что новые эдилы Карнаро – это реставрация традиций XIV века, в котором существовали ответственные за украшение города. Эдилы должны отвечать за то, что бы в Фиуме не строилось некрасивых зданий, чтобы городские празднества и фестивали происходили в атмосфере радости и чуда, мотивировать граждан украшать свои дома, возродить в людях внимание и любовь к красивым вещам, продемонстрировать все богатство «древнего духа коммунальной свободы»[240].

Наконец, в 19 главе Хартии, «Музыка», провозглашается, что «в итальянском регентстве Карнаро музыка является социальным и религиозным институтом»[241]. В 64 статье конституции утверждается, что «благородный народ – не тот, что создал Бога по своему подобию, но тот, что создал песнь, чтобы чтить его»[242]. Музыка провозглашается вестником возрождения души; в перерывах между звуками музыки слышна «тишина десятой корпорации»[243]. Последняя, 65 статья Хартии Карнаро, устанавливает, что в каждой коммуне регентства должен существовать хор и оркестр, находящийся на содержании государства. Все музыкальные представления должны быть абсолютно бесплатными – «на языке Церкви, даром Божьим»[244].

С точки зрения политической истории, в Хартии Карнаро можно отметить ряд характерный особенностей. За исключением ряда важных исключений, в документе прописывается создание свободного демократического государства республиканского типа, гарантирующего все основные права и свободы, делегирующего широкие полномочия муниципальным образованиям, управляемого коллегиально регулярно избираемыми представительскими органами. В то же время, восьмая глава

[240] Ibid. Della edilità. LXIII.
[241] Ibid. Della musica. LXIV.
[242] Ibid. Della musica. LXIV.
[243] Ibid. Della musica. LXIV.
[244] Ibid. Della musica. LXV.

Хартии, «Комендант», de facto прописывает возможность существования неограниченной никакими правовыми рамками диктатуры, которая, на самом деле, и имела место в истории – Д'Аннунцио в недолгий период независимости Фиуме ощущал себя полноправным вождём. Другой характерной особенностью является закреплённый в конституции корпоративный принцип организации общества – иными словами, род деятельности гражданина строго определял его принадлежность к тому или иному трудовому сословию, и его интересы в представительском органе власти отстаивались по сословному принципу – это новация, оказавшая значительное влияние на формирование принципов фашистского государства в Италии. В конституции присутствуют и явные меритократические мотивы – основной законодательный орган называется «Советом Лучших», комендант провозглашается «человеком, способным объединить и возглавить все народные силы в едином победном порыве». Особое внимание в Хартии уделяется вопросам образования и культуры, что следует из пиетета по отношению к музыке и итальянскому языку. В целом, конституция производит неоднозначное впечатление: лирические пассажи сменяются строгими юридическими формулировками, за отсылками к историческому прошлому следует футуристическая эстетика, самоуправление коммун по образу времен Медичи соседствует с диктатурой Коменданта.

Произведение Д'Аннунцио и Де Амбриса не осталось незамеченным в основной Италии – оно было всячески одобрено Муссолини в журнале «Il Popolo d'Italia». Однако к этому времени Регентству Карнаро оставалось лишь два месяца свободной жизни – 12 ноября 1920 года Италия подписывает Раппальский договор, в соответствии с которым Фиуме переходит молодому Королевству сербов, хорватов и словенцев. В конце декабря того же года Д'Аннунцио подаёт в отставку и постепенно уходит с

политической сцены – место лидера радикалов, *его* место, занимает молодой Муссолини, усвоивший многие уроки эксперимента Фиуме.

3.4. Футуризм Филиппо Томмазо Маринетти. «Манифест фашизма».

Поэт Филиппо Томмазо Маринетти (1876 – 1944), основатель движения футуристов, также внёс свой вклад в становление фашистской доктрины. Он родился в 1876 году в Александрии, в Египте, учился в иезуитском колледже имени Святого Франциска Ксаверия. Затем он учился в Париже и Падуе, получил учёную степень в области юриспруденции. В начале XX века Маринетти начинает публиковать поэтические произведения в духе символизма. Постепенно он приходит к тотальному отрицанию как пессимизма, так и романтизма, и восстаёт против порядков современного ему мира. 20 февраля 1909 года в Париже журнал “Le Figaro” публикует написанный Маринетти «Манифест футуризма», с которого начинается активная общественная деятельность поэта. Маринетти выходит в публичное пространство – выступает в прессе, проводит различные мероприятия, направленные на популяризацию идей футуризма. В конечном итоге, формируется целая школа, которая занимается активной популяризацией футуристических идей: «Неутомимая изобретательность Маринетти, изобилие его идей, его удивительная радость жизни, внимание к людям различных стран и культур стали причиной того, что его называли «Кофеином Европы». Картины футуристов выставлялись в Берлине, Брюсселе, Париже, Лондоне, США, Южной Америке, России, Японии и Северной Европе. Застой интеллектуализма был сломлен»[245].

Оригинальный «Манифест футуризма», написанный Маринетти, состоит из 11 пунктов, из которых, в контексте данного исследования, особенно значимы следующие. В пункте 1 Маринетти утверждает: «Мы хотим воспеть

[245] Wynne M. G., Marinetti Barbi L. F.T. Marinetti and Futurism // The Yale University Library Gazette, Vol. 57, No. 3/4 (April 1983), P. 108.

любовь к опасности, энергию и безрассудство»[246]. В 7 пункте поэт продолжает мысль: «Красота существует только в борьбе. Не существует шедевра, не агрессивного по своей природе. Поэзия должна быть жестокой атакой на силы неведомого; должна склонить их перед человеком»[247]. 9 пункт «Манифеста» выражает милитаристскую идею: «Мы хотим восславить войну – единственное лекарство мира – милитаризм, патриотизм, разрушительные действия анархистов, прекрасные идеи которых убивают и презирают женское»[248]. Поэт продолжает: «В Италии мы провозглашаем данный манифест разрушительного и возмутительного насилия, которым мы сегодня утверждаем идею футуризма, потому что мы хотим освободить Италию от этой гангрены различных профессоров, археологов, туристических гидов и антикваров»[249]. Заканчивая «Манифест», Маринетти обращается к читателю с призывом: «Посмотрите на нас! Мы не задыхаемся, наши сердца не изношены. Потому что они питаются огнём, ненавистью и скоростью! Вас это удивляет? Потому что вы даже не помните, что значит быть живыми. Стоя на вершине мира, мы бросаем вызов звёздам!»[250].

Как отмечает Энн Баулер, «Маринетти обращается к аморфным городским массам, ожидающим призыва к действию, исходящего от национального лидера»[251]. В «Манифесте футуризма» видна глубинная онтология конфликта – старого мира с новым, грядущим; прошлого с будущим; традиционного с революционным. Война, которую воспевает Маринетти в 1909 году, является протестом против устоявшегося мироустройства, против почтения к прошлому, к традиции, к устоям. При этом, на фоне призывов к разрушению, стоит Италия, которая должна

---

[246] Marinetti F.T. Manifesto del futurismo. Pubblicato dal "Figaro" di Parigi il 20 febbraio 1909.
[247] Ibid.
[248] Ibid.
[249] Ibid.
[250] Ibid.
[251] Bowler A. Politics as Art: Italian Futurism and Fascism / Theory and Society, Vol. 20, No. 6 (Dec., 1991). P. 768.

пробудиться, которая воспевается, которая должна утвердить новый эстетический и политический мировой порядок. Таким образом, из «Манифеста» следуют национальные и политические цели, достижение которых может повернуть вспять кризисные тенденции не только в итальянской культуре, но и в итальянской политике. Для Маринетти победа подлинного итальянского искусства – футуристического, означает триумф всей итальянской нации. Слияние эстетического с национальным является ключевым компонентом итальянского футуризма.

В 1914 году футуристы начинают активную милитаристскую пропаганду, видя в мировой войне уникальный шанс для утверждения собственных ценностей. В апреле 1915 года Маринетти даже был арестован итальянскими властями, напуганными его воинственной агитацией. Тем не менее, в мае 1915 года Италия объявила войну Австрии, и футуристы приступили к сбору добровольческих корпусов. Необходимо отметить, что визуальные пропагандистские приёмы, используемые футуристами, были вскоре заимствованы Муссолини и его соратниками – речь идёт о пропагандистских спектаклях, организованных Маринетти, массовых собраниях и шествиях. Для футуристов искусство и политика слились в единое целое, и эффект от этого слияния впечатлял современников.

В 1919 году, вскоре после окончания войны, в результате которой победившей Италии не досталось практически ничего, Маринетти основывает Политическую партию футуристов, тесно сотрудничающую с радикалами Муссолини, Fasci di Combattimento. К этому периоду относится написание Маринетти «Манифеста фашизма» (“*Il manifesto dei Fasci italiani di Combattimento”*) совместно с уже упомянутым нами синдикалистом Алкестом Де Амбрисом. Вскоре после этого Партия футуристов сольется с фашистским движением.

«Манифест фашизма» был опубликован в основанной Муссолини газете «Il Popolo d’Italia» - рупоре итальянского фашистского движения. Он состоит

из четырёх разделов, каждая из которых ставит конкретные задачи движения в одной из сфер жизнедеятельности государства.

Первый раздел манифеста касается сферы политики. Авторами провозглашаются следующие требования всеобщего избирательного права, упразднения Сената, созыва Национальной Ассамблеи на срок, составляющий три года. Первоочередной задачей Национальной Ассамблеи должно стать написание Конституции государства. Также предлагается сформировать Национальный Совет, состоящий из специалистов в сферах труда, промышленности, транспорта, общественного здоровья, связи и проч.[252]

Во втором разделе манифеста прописываются социальные требования фашистов: восьмичасовой рабочий день, минимальная заработная плата, участие рабочих представителей в работе промышленных комиссий, проявление доверия к профсоюзам, быстрая и полная систематизация железнодорожной сферы и транспортной промышленности, введение пенсий для инвалидов, снижение пенсионного возраста с 65 до 55 лет[253].

В третьем разделе обозначены требования фашистского движения к реформированию военной сферы, состоящие в создании национальной милиции с коротким периодом подготовки и исключительно оборонительными полномочиями, национализации всей военной промышленности, проведении национальной политики, направленной на мирное продвижение итальянской культуры во всём мире[254].

Наконец, четвёртый раздел касается предложений в части реформирования сферы финансов. Утверждается необходимость введения высокого прогрессивного налога на капитал, конфискации всего имущества

---

[252] Marinetti F.T., De Ambris A. Il manifesto dei fasci italiani di combattimento // Il Popolo d’Italia, giugno 6, 1919.
[253] Ibid.
[254] Ibid.

религиозных объединений, упразднения епархий, ревизии всех военных контрактов и удержания с них 85% прибыли[255].

Таким образом, фашистское движение на заре своего существования выступало с рядом социальных и демократических требований, многие из которых (к примеру, всеобщее избирательное право, восьмичасовой рабочий день, снижение пенсионного возраста) воспринимаются в XXI веке довольно естественно, однако в 1919 году звучали довольно радикально. Особенно резко для католической Италии начала XX века выглядят строгие антиклерикальные предписания фашистской программы.

Что касается одного из авторов манифеста, Маринетти, то, в результате совместной деятельности с Муссолини, к 1920 году он воспринимается в общественном сознании Италии как политик-фашист. Тем не менее, именно в этом году между Маринетти и Муссолини начинаются значительные расхождения. В ходе Национального фашистского конгресса в Милане, состоявшегося в 1920 году, разъяренный и разочарованный Маринетти покинет зал со словами «сборище пассеистов!»[256], а вскоре покинет и политику.

В конечном итоге, футуризм полностью провалился в качестве самостоятельного политического проекта. Понимаемый в данном качестве, он имел два принципиальных устремления: политическое и эстетическое. И если с точки зрения политики курс Муссолини во многом совпадал с тем, что было предложено Маринетти ещё в 1909 году (сильное государство, милитаризм, империализм, национализм, культ здоровья и насилия), то с точки зрения эстетики идеи футуризма оказались слишком радикальными и, не выдержав соприкосновения с реальностью, пали в компромиссной

[255] Ibid.

[256] Самое нелицеприятное для собеседника определение, которое могло прозвучать из уст Маринетти. Иными словами, «реакционеры, живущие прошлым». См. Bowler A. Politics as Art: Italian Futurism and Fascism / Theory and Society, Vol. 20, No. 6 (Dec., 1991). P. 787.

культурной политике фашистского периода. Элитаристская идеология футуристов, их восхищение техническим прогрессом и одержимость насилием и крайним национализмом не нашли понимания у широкой публики.

§4. Формирование политического мировоззрения Бенито Муссолини.

Рассуждая об истоках фашизма, невозможно обойти вниманием ключевую фигуру итальянского фашистского движения – вождя фашистов Бенито Муссолини (1883 – 1945). Задача данного параграфа – обозначить основные векторы интеллектуального влияния на Муссолини, сформировавшие его политическую позицию, на основании которой фашизм стал возможен как массовое доминантное политическое движение, а также ключевые принципы идеологической платформы, с которой будущий дуче вёл агитацию с 1918 по 1922 годы и которая впоследствии, при помощи Джованни Джентиле и его актуалистской философии, получила доктринальное выражение.

Бенито Амилькаре Андреа Муссолини появился на свет 29 июля 1883 года в деревне Предаппио, что в провинции Эмилия-Романья на севере Италии. Детство и юность будущего вождя связаны именно с этими землями, которые, как он сам отмечает в свой автобиографии, «были хорошо известны ещё в XIII веке, поскольку с них ведут свой род прославленные семейства времён Возрождения»[257]. Рассказывая об истории своей семьи, Муссолини пишет, что «семейство Муссолини занимало видное положение среди

[257] Муссолини Б. Моя биография // Муссолини Б. Третий путь: без демократов и коммунистов. М.: Алгоритм, 2012. С. 15. Работа «Моя биография», впервые изданная в США в 1928 году, написана Муссолини при помощи целой группы соавторов – брата Арнальдо, любовницы Маргариты Царфати, журналиста Луиджи Бардзини-младшего и американского посла в Италии Ричарда Чайлда, написавшего к ней предисловие и издавшего её у себя на родине. Первое итальянское издание автобиографии Муссолини появилось лишь в 1971 году.

жителей города Болонья в XIII веке. В 1270 году Джованни Муссолини был вождем этой воинственной, дерзкой округи»[258]. «Судьба Болоньи и междоусобная борьба между правящими партиями и фракциями, сопровождающая извечные конфликты и перемены в любой борьбе за власть, в конечном итоге, привела к изгнанию Муссолини в Аргелато. Оттуда они рассеялись по близлежащим провинциям»[259], - продолжает дуче. Переходя к более близкой к нему эпохе, он отмечает: «Позднее, в XIX веке, узы семьи стали более четко прослеживаться; мой дед, например, был лейтенантом Национальной гвардии»[260]. Муссолини не скрывает, что одним из первых важных влияний на него было воздействие его отца, Алессандро Муссолини – кузнеца, одновременно увлеченного устремлениями Рисорджименто и идеалами социализма. Кумирами отца будущего вождя были герои Рисорджименто Джузеппе Мадзини и Джузеппе Гарибальди, анархисты Карло Кафьеро и Михаил Бакунин, социалист Карло Пизакане.

Согласно воспоминаниям современников, знавших Муссолини лично, он не был человеком образованным. Социалистка Анжелика Балабанова пишет о молодом Муссолини: «Он мало что знает из истории, экономики и теории социализма… Его ум совершенно не тренирован»[261]. Балабанова отмечает, что «радикализм и антиклерикализм Муссолини были только отголосками его раннего окружения и отражением собственного мятежного эгоизма, нежели результатом понимания и убеждённости»[262]. Историк Э. Нольте утверждает, что «Муссолини был всю жизнь кондотьером, обладающим верой или ищущим веру. Вся его история состоит в соотношении этих двух элементов»[263]. Недостаток системного образования не помешал Муссолини

[258] Ibid. С. 16.
[259] Ibid. С. 16.
[260] Ibid. С. 16.
[261] Балабанова А.И. Моя жизнь – борьба. Мемуары русской социалистки 1897 – 1938. М: ЗАО «Центрполиграф», 2007. С. 52.
[262] Ibid. С. 52.
[263] Нольте Э. Фашизм в его эпохе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. С. 168.

стать журналистом и политическим деятелем; в чём-то он даже обернул это в свою пользу – синтезируя положения, которые, с историко-философской точки зрения, сложно объединить в одну концепцию; меняя «знамёна» и политические «фланги»; не придерживаясь излишней для политика, живущего в эпоху смуты, войн и революций, приверженности какому-то единому и непротиворечивому теоретическому идеалу. Мысль Муссолини эклектична; она объединяет в себе множество различных убеждений и взглядов, которые эволюционировали на протяжении его жизни. Рассмотрим наиболее значимые истоки мировоззрения вождя итальянского фашизма.

В 1902 году Муссолини (на тот момент – школьный учитель в Гуалтьери, что в Реджо-нель-Эмилия) бежал от армейского призыва в Швейцарию. Он работал каменщиком в Женеве, Берне и Фрайбурге. В швейцарский период, продолжавшийся до 1904 года, Муссолини вступил в социалистическое движение, а также активно занимался самообразованием[264]. В этот период формируются основы мировоззрения Муссолини.

С 1909 года можно отследить влияние на Муссолини немецкого философа Фридриха Ницше (1844 – 1900). 1909 – 1910 годы будущий вождь фашистов провел в городе Тренте, который в то время был часть Австро-Венгерской империи. В Тренте он работал редактором газеты «Будущее рабочего» (“*L'Avvenire del Lavoratore*”). В публицистике Муссолини, относящейся к этому периоду, можно встретить цитаты из Ницше, отсылки к учениям немецкого философа о переоценке всех ценностей и о воли к власти. В более поздних речах Муссолини также можно отследить некоторые ницшеанские нотки: призывы «жить опасно», преодолевать трудности, презирать слабость. Учение о Сверхчеловеке, раскрытое Ницше в «Заратустре», Муссолини, по всей очевидности, изучил крайне внимательно – он неоднократно заявлял о том, что пытается «сделать свою жизнь

[264] Любопытно, что очутившись в Лозанне в 1904 году, Муссолини прослушал курс лекций Вильфредо Парето по социальной философии.

шедевром»[265]. Биография Муссолини действительно напоминает приключенческий роман, полный взлётов, падений и интриг – от женевского каменщика до вождя Марша на Рим, от неограниченных диктаторских полномочий к бегству в Апеннинские горы, от всенародно признанного лидерства до повешения на миланской площади Лорето. Муссолини часто размышлял о себе в исторических категориях, сравнивая себя с Цезарем, Наполеоном, Гарибальди. Помимо перечисленного, как справедливо отмечает Стюарт, показателем влияния Ницше на Муссолини является частое использование термина «дисциплина» (ницшеанское «*Zucht*»), а также схожих по значению слов в публикациях и выступлениях фашистского вождя. Помимо этого, Муссолини импонирует ницшеанское понимание свободы как «свободы для», а не «свободы от» - представления типичного для «левой» политической мысли. «Гражданские свободы», по Муссолини, не являются целью-в-себе – это «новейшее изобретение XIX века». По Муссолини, далеко не всем людям свойственно желать свободы – большинство привыкло к тому, что им управляют, и этот традиционный порядок сохранялся на протяжении тысячелетий. Служение, понимание как «несвобода» в «левой» системе координат, воспринимается Муссолини как высшее благо. Он, к слову, утверждал, что он и сам «несвободен» в либеральном смысле, поскольку является первым слугой государства[266]. Ещё

---

[265] Цит. по Stewart W.L. The Mentors of Mussolini // The American Political Science Review, Vol. 22, No. 4 (Nov., 1928), p. 850. В одной из речей, произнесенных в 1926 году, Муссолини говорит: «Политика – это искусство, в этом нет сомнений. Это совершенно точно не наука, не эмпиризм. Потому это искусство. Также потому, что в политике много интуитивного. Политическое как и художественное творчество – это медленное созидание и внезапное откровение. В какой-то особенный момент художник творит вдохновенно, а политик – решительно. И тот, и другой работают как с материальным, так и с духовным... Чтобы давать людям мудрые законы, необходимо быть немного художником». Цит. по Falasca-Zamponi S. Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini’s Italy. University of California Press, 2000. P. 15.

[266] Несмотря на то, что в публикациях и речах Муссолини слово «свобода» как правило упоминается как несущее в себе негативное ценностное содержание и используется в полемике с либералами и социалистами, это некорректно переносить на политическую философию итальянского фашизма в целом. Как будет показано во второй и третьей

один важный аспект влияния Ницше – это отношение к войне. Немецкий философ писал в «Заратустре»: «Своего врага ищите вы, свою войну ведите вы, войну за свои мысли! И если ваша мысль не устоит, все-таки ваша честность должна и над этим праздновать победу! Любите мир как средство к новым войнам. И притом короткий мир – больше, чем долгий»[267]. Муссолини писал в “Il popolo d’Italia” 9 ноября 1918 г.: «У войны должен быть социальный смысл. Она должна поднимать людей как морально, так и материально; она должна служить возрождению нации, обновляя жизни её членов»[268]. Восторженное отношение к войне, появившееся у Муссолини в национал-синдикалистский период, в годы ventennio трансформируется в имперские амбиции и милитаризм. В основании этого можно увидеть определённое ницшеанское влияние.

В 1910 году Муссолини вернулся в Италию. В период 1910 – 1914 годов он был крайне активен в рядах итальянских социалистов – как на политическом, так и на журналистском поприще[269]. С 1910 года он редактировал журнал «Классовая борьба» (“*Lotta di classe*”), выходивший в

главах данной работы, свобода воспринимается Джентиле и его единомышленниками как нечто необходимое и неотъемлемое. Сложность состоит в том, как именно фашистские философы трактуют свободу – свобода для фашиста не может лежать вне государства, которому он принадлежит, и действительно свободным может быть лишь гражданин, духовно «совпадающий» с государством, неотделимый от него.

[267] Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М: АСТ, 2005. С. 39.

[268] Цит. по Piraino M., Fiorito S. Fascist Identity. Political Project and Doctrine of Fascism. Lexington, KY, 2013. P. 39.

[269] В 1911 году Муссолини провёл пять месяцев в тюрьме в наказание за организацию забастовки против колониальной войны Италии в Ливии. Из воспоминаний Пьетро Ненни (соратника Муссолини) о том периоде: «Нашим любимым мыслителем был Жорж Сорель... Муссолини не был фетишистом, марксистским фанатиком. Он был социалистом по своему инстинкту и семейной традиции, но, прежде всего, он был бунтарём». Цит. по Pinto J.N. Benito Mussolini, the “Red” years // Norling E. Revolutionary Fascism. Finis Mundi Press, 2011. P. 16. Любопытно, что несколько лет спустя Муссолини изменит свою позицию на прямо противоположную. В статье «Храбрость!», опубликованной в “Il Popolo d’Italia” 15 ноября 1914 г., всего три года спустя, он утверждает: «Сегодня антивоенная пропаганда – это пропаганда трусости!». Цит. по. Griffin R. Fascism. Oxford University Press, 2009. P. 27.

Форли, с 1912 – газету «Вперёд!» (“*Avanti*”), которая в то время была официальным изданием Итальянской социалистической партии. В этот период особенно влияние синдикалистов на Муссолини (особенно Жоржа Сореля). Французский философ в своих работах показал практическую политическую ценность мифа, и Муссолини хорошо усвоил этот урок. Транслируя в миланский период синдикалистский миф о «рабочей этике», он с готовностью принял национал-синдикалистский синтез, доведя его до радикальных призывов к восстановлению утраченного величия Италии как прямой наследницы Римской империи[270]. Помимо использования практического использования новой мифологии, Муссолини заимствовал у Сореля ещё три важных доктринальных аспекта, также примененных им в сфере realpolitik. Первый – это антипарламентаризм Сореля, реализованный в Италии в 1928 году, в котором все политические партии, кроме фашистской, были запрещены. Второй – это сорелевская апология насилия, которая была буквально воспринята фашистскими «чёрными рубашками»[271]. Третий – это, собственно, мнение о значительной роли профсоюзов (синдикатов) в

[270] Так называемая «римскость», «римский дух» (*romanita*) – один из наиболее эксплуатируемых мифов фашистского периода, обращение к которому выстроено Муссолини и его идеологами по типично сорелевской методологии. Отождествляя фашистскую Италию с Римом, проводились прямые параллели между римским воинским идеалом и фашистской этикой дисциплины и подчинения. Демонстрация «римскости» должна была показать прямую связь между славным прошлым и настоящим, полным удивительных возможностей и потенциально способным оставить о себе яркую историческую память, вдохновляя, таким образом, современников на подвиги во славу родины. Подробнее о частном случае идеологической демонстрации «римскости» см. Marcello F. Mussolini and the idealisation of Empire: the Augustan Exhibition of Romanità // Modern Italy, Vol. 16, No. 3 (Aug. 2011), pp. 223 – 247.

[271] «Чёрные рубашки», боевые отряды фашистской партии, сформированные из солдат Первой мировой войны, активно участвовали в уличных стычках с коммунистами и социалистами в 1919 – 1922 годах. Жесткость чернорубашечников едва не стоила Муссолини власти – в 1924 году ими был убит депутат парламента от социалистической партии Джакомо Маттеотти, что спровоцировало крупнейший политический кризис, в ходе которого все нефашистские парламентские фракции обратились к королю Виктору Эммануилу III с требованием об отставке Муссолини с поста главы правительства. Требование удовлетворено не было. При этом какое-либо участие самого Муссолини в убийстве Маттеотти до сих пор остаётся предметом спора историков.

современном государстве. Несмотря на то, что Муссолини уже в 1919 году утверждал, что «социализм мёртв», рабочие союзы были органично интегрированы как доктринально (в фашистскую философию хозяйства), так и практически (через институты корпоративизма)[272].

Третье важное влияние на мысль Муссолини, признаваемое им самим, это Вильфредо Парето и его элитистская социология, основные принципы которой были рассмотрены выше. Учение Парето, с которым Муссолини ознакомился в швейцарский период своей жизни, повлияло на него в части отступления от «левых» догм экономического детерминизма. Парето утверждал, что мало что в жизни людей может быть настолько практически полезным и достоверно подлинным, как идеалы. Муссолини полностью согласен с этим тезисом: «Никто не может достичь чего-либо подлинно великого без страстной любви и религиозного мистицизма»[273]. Влияние политической элитистской доктрины Парето можно усмотреть в фашистском консервативно-революционном модернизме – соединив традиционно-идеалистические устремления с радикальной нетерпимостью, фашизм дал миру первую «революцию Третьего пути», направленную как против консервативно-религиозного порядка, так и против либерально-демократического. В данном аспекте Муссолини предстаёт внимательным учеником Парето, практически осуществившим завет социолога о ротации элит, выдавив из политики старорежимных либералов.

[272] Несмотря на то, что в политике Муссолини периода ventennio можно усмотреть некоторые «левые» аспекты, сам дуче от них активно открещивался. Его риторика с 1918 года была максимально враждебна по отношению к «левым». К примеру, в 1921 году он, видимо, вспомнив Сен-Симона, припомнил социалистам, что никогда не разделял философских оснований их убеждений: «Вы социалисты являетесь свидетелями того, что я никогда не был позитивистом, никогда, даже когда я был в вашей партии». Цит. по Settembrini D. Mussolini and the Legacy of Revolutionary Socialism // Journal of Contemporary History, Vol. 11, No. 4, Special Issue: Theories of Fascism (Oct., 1976), p. 251.

[273] Цит. по Stewart W.L. The Mentors of Mussolini // The American Political Science Review, Vol. 22, No. 4 (Nov., 1928), p. 860.

Четвертое важное влияние на Муссолини, которое необходимо упомянуть – Никколо Макиавелли (1469 – 1527). После прихода к власти дуче часто ссылался на великого флорентийца, которого называл «пророком прагматической эры в политике»[274]. Для Муссолини «Государь» Макиавелли был настольной книгой, которую, по мнению вождя фашистов, должен был хорошо знать любой политический деятель. Муссолини утверждал: «Я хочу сохранить прямую связь между доктриной Макиавелли и моей жизнью, между его и моими мыслями о людях и делах, между его и моим государственным служением»[275]. В данном контексте необходимо отметить специфику восприятия Макиавелли итальянцами. Если в истории философии и политической мысли флорентиец зачастую воспринимается как образец аморальности в политике, «первый политолог», то в Италии – напротив, как большой патриот и сторонник объединения страны. Муссолини, который всегда считал себя в первую очередь политиком, и выросший в культуре почтения к итальянскому интеллектуальному наследию, с готовностью воспринял максимы Макиавелли[276]. Принципы необходимости использования насилия в политической борьбе, оправдания аморальных средств достижения цели значимостью самой цели, пессимистическое представление о природе человека как существа слабого, жадного, неблагодарного и насквозь фальшивого импонировали Муссолини. Помимо этого, важным аспектом являлся и флорентийский патриотизм Макиавелли, связывавшего с сильным, жестоким, беспринципным военным вождём Чезаре Борджиа надежды на создание сильного итальянского государства, независимого от внешних сил. Наконец, Муссолини, решительный атеист и антиклерикал в годы социалистической юности, воспринял заветы

[274] Цит. по Stewart W.L. The Mentors of Mussolini // The American Political Science Review, Vol. 22, No. 4 (Nov., 1928), p. 845.
[275] Цит. по Ibid. P. 845.
[276] О том, как Муссолини следовал заветам Макиавелли в первые годы диктатуры, см. Lien A.J. Machiavelli's Prince and Mussolini's Facism // Social Science, Vol. 4, No. 4 (August, September, October, 1929), pp. 435-441.

Макиавелли на тему практического смысла организованной религии. В годы ventennio он политически использовал колоссальный потенциал Рима как духовной столицы сотен тысяч католиков, подписав в 1929 году Латеранские соглашения с католической церковью.

Помимо четырёх основных влияний, можно отметить определенное умеренное воздействие на Муссолини прагматизма Уильяма Джеймса (1842 – 1910)[277], а также размышлений итальянского интеллектуала Альфредо Ориани (1852 – 1909)[278].

Интеллектуальное воздействие перечисленных выше мыслителей, а также довольно динамичный, полный борьбы и переживаний экзистенциальный опыт (эмиграция, политическая борьба, мировая война[279]) сформировали

---

277 Стюарт, отмечая, что «то, как прагматисты подходят к вопросам, сущностно родственно Муссолини». См. Ibid. P. 862. Русский национал-большевик Николай Устрялов в своей работе о фашизме ссылается на следующую цитату Муссолини: «Когда мне было 20 лет, меня приводил в восхищение Ницше, и он-то укрепил антидемократические элементы моей натуры. Прагматизм Уильяма Джеймса также очень много помог мне в политической карьере». Устрялов Н.В. Италия – колыбель фашизма. М.: Алгоритм, 2012. С. 81. В целом, влияние Джеймса на Муссолини если и имело место, то было довольно слабым. Дуче иногда ссылался на Джеймса в годы ventennio, однако, как свидетельствует другой американский исследователь, в ходе беседы с учеником Джеймса, философом Хорасом Мейером Калленом не смог вспомнить ни одной концепции прагматиста, поверхностно ссылаясь на названия основных произведений Джеймса. Diggins J.P. Mussolini and Fascism: The View from America. Princeton University Press, 2015. P. 222.

278 Писатель патриотической направленности, Ориани прославился после публикации работы «Политическая борьба в Италии», которую Муссолини не раз публично хвалил, в том числе в ходе выступлений в парламенте. Основной пафос его произведений заключается в прославлении самопожертвования ради идеала. Ориани сложно записать в предшественники фашизма, поскольку он, всё же, скорее являлся консерватором, не принимающим мир модерна, однако факт его упоминания Муссолини в восторженном тоне заставляет отметить некоторое влияние писателя на дуче. Stewart W.L. The Mentors of Mussolini. P. 865 – 869.

279 Муссолини был призван в армию в сентябре 1915 года, вскоре после вступления Италии в Первую мировую войну. Размышляя об этой войне, он писал: «В этой войне сражаются граждане, а не профессиональные армии, потому она положит конец кастовому милитаризму, профессиональному милитаризму. Благодаря мобилизации большая часть итальянских офицеров призывается из числа гражданских. Все младшие

основные принципы Муссолини-политика, которые легли в основу программы молодого фашистского движения. Придя к власти 28 октября 1922 года в результате Марша на Рим, Муссолини сформировал собственный кабинет министров, помимо этого лично возглавив ряд министерств[280]. Государство было под контролем фашистов – отныне было необходимо дать ему новый миф, новую экзистенциальную программу, способную вдохновить инновационное государственное строительство. Необходимость чётко сформулированной доктрины была очевидна, и эта проблема была решена путём привлечения во властные кабинеты и в ряды фашистского движения одного из наиболее известных итальянских философов XX века – Джованни Джентиле.

офицерские кадры, многочисленные лейтенанты и прапорщики сражаются и умирают как герои». Цит. по Pinto J.N. Benito Mussolini, the "Red" years // Norling E. Revolutionary Fascism. Finis Mundi Press, 2011. P. 21.

[280] Муссолини сразу оставил за собой личное руководство министерствами внешних и внутренних дел. В ходе фашистского *ventennio* он в разные периоды возглавлял министерства труда, обороны, промышленности, корпораций, колоний. Подобным образом дуче на протяжении длительного времени удавалось предотвращать появление каких-либо конкурентов «изнутри» системы.

Глава вторая.

Актуальный идеализм Джованни Джентиле как фундамент политической философии фашизма.

§1. Джентиле в контексте эпохи.

1.1. Джованни Джентиле – «философ фашизма».

Наиболее значительным мыслителем из всех, оказавших влияние на формирование доктрины итальянского фашизма, является академический философ-неогегельянец Джованни Джентиле. Он во многом предвосхитил фашизм в своей идеалистической философии, после прихода Муссолини к власти успешно реализовал некоторые из своих концептуальных наработок на практике (как действующий политик – министр образования Италии) и, наконец, в 1932 году помог дуче сформулировать «Доктрину фашизма». Более того, Джентиле воспитал ряд способных учеников, приложивших свои интеллектуальные усилия к совершенствованию и доработке как системы актуального идеализма, так и фашистской политической философии. Творчество Джентиле во многом обусловлено вызовами времени, в котором жил и работал философ. Исходя из этого, представляется целесообразным предварить анализ его философии некоторой биографической информацией, без которой восприятие его философских и политических идей может восприниматься искаженно.

Джованни Джентиле родился 30 мая 1875 года на Сицилии, в небольшом городке Кастельветрано провинции Трапани на западе острова. Закончив начальную школу в Кастельверано, Джентиле продолжил обучение в столице провинции, городе Трапани, в котором он закончил гимназию и лицей. В 1893 году он поступил в Высшую Нормальную Школу в Пизе, в которой проявились особые таланты будущего философа на ниве гуманитарных наук. В Пизе он стал любимым учеником известного итальянского литературного критика и писателя Алессандро Д’Анкона (1835 – 1914), преподававшего в

Пизе итальянскую литературу, который прочил Джентиле большое будущее на ниве филологии. Однако судьба распорядилась иначе – под влиянием философа Донато Джаджа (1839 – 1914) молодой гуманитарий погружается в изучение отечественной интеллектуальной традиции. Под влиянием Джаджа, ученика неогегельянца Бертрандо Спавенты, Джентиле принимает решение развивать традицию итальянской идеалистической философии. Свою выпускную работу он пишет об идеализме Джоберти и Розмини-Сербати. Из Пизы молодой философ направляется во Флоренцию, где продолжает обучение в течение года.

С 1898 года Джентиле начинает преподавать философию в лицее в Кампобассо, затем в 1901 году перебирается в Неаполь, где работает до 1906 года. В Неаполе он знакомится с Бенедетто Кроче и получает звание доцента в местном университете. В 1903 году состоялся дебют Джентиле как лектора – он излагает курс «Возрождение идеализма»[281]. В 1907 году Джентиле занимает свою первую административную должность – возглавляет кафедру истории философии в Университете Палермо. В том же году он принимает участие в Конгрессе школьных учителей в Неаполе, в ходе выступления на котором выражает мысль о целесообразности преподавания религии в начальной школе в качестве подготовки к преподаванию философии в старшей школе – мысль, которую Джентиле разовьет в 1920 году в «Лекциях к учителям Триеста», которые, в свою очередь, будут систематизированы в работе «Реформа образования». Размышляя над необходимостью реформирования гегелевской диалектики, Джентиле постепенно вырабатывает собственную идеалистическую концепцию – актуальный идеализм. Первая работа в духе актуального идеализма была опубликована

[281] Следует отметить, что первую оригинальную работу под названием «Концепция образования», Джентиле опубликовал несколько раньше, в 1900 году. С этого года можно вести отсчёт концептуальной проработки философом вопросов образования, которая во многом определила как его теоретические интересы, так и его жизненный путь.

им ещё в Неаполе, в 1912 году, под названием «Акты мысли как чистые акты».

В 1914 году, после кончины Донато Джаджа, Джентиле отправляется обратно в Пизу, заняв место своего учителя. В 1916 году он публикует систематическое, фундаментальное изложение теории актуального идеализма – работу «Общая теория духа как чистого акта», а также «Основания философии права». В 1917 году философ переходит на работу в Римский университет Ла Сапиенца. С того же года, после военного поражения итальянцев в битве при Капоретто, Джентиле ведёт активную работу в публичном пространстве, публикуя патриотические статьи в газетах и журналах. В первые послевоенные годы, после того, как Италия потерпела дипломатическое поражение в Версале, и, несмотря на то, что оказалась на стороне победителей в Первой мировой войне, почти ничего не получила, философ как в теоретической, так и в практической работе сосредоточен на вопросах восстановления национальной гордости, национального единства. Он был убежден, что это невозможно сделать без реформы школьного образования, и выступил с планом подобных реформ («Реформа образования. Лекции к учителям Триеста», 1920).

В конце 1922 года Джентиле получает реальный шанс изменить ситуацию – после успеха «Марша на Рим» новый премьер-министр Италии Бенито Муссолини предлагает Джентиле должность министра образования. Философ не мог упустить эту возможность реализовать план реформ, который он давно вынашивал – Джентиле принимает предложение[282]. В мае 1923 года Джентиле вступает в Национальную фашистскую партию. Вплоть до июня 1924 года он работает на посту министра, проводя напряженную работу, направленную на практическую реализацию реформы образования, и достигает больших успехов. В августе того же года Джентиле возглавляет

[282] Став министром, Джентиле также получает назначение сенатором – пост, который он не покидал до самой смерти.

комиссию, задачей которой является разработка конституционных реформ (так называемая «Комиссия пятнадцати», позднее – «Комиссия восемнадцати»). В период 1925 – 1928 годов Муссолини становится диктатором Италии – запрещаются все политические партии, кроме фашистской, власть самого дуче не ограничивается ничем. В этот период Джентиле выступает как последовательный сторонник Муссолини, публикует «Манифест фашистских интеллектуалов к интеллектуалам всех наций» (1925). В 1925 году Джентиле основывает и возглавляет Национальный фашистский институт культуры (философ будет руководить этим институтом до 1937 года). Общественно-политическая деятельность Джентиле этим не ограничивается – с 1923 по 1924, затем с 1925 по 1929 годы он является членом Большого фашистского совета. Академическая карьера Джентиле также переживает подъём – в 1926 году он становится профессором теоретической философии Римского университета, а в 1928, после назначения Бернардино Вариско (1850 – 1933) сенатором, возглавляет кафедру теоретической философии (этот пост Джентиле занимал до своей смерти). В том же году в американском журнале “Foreign Affairs” выходит англоязычная статья Джентиле «Философские основания фашизма», в которой философ проводит прямую линию преемственности между итальянским идеализмом Рисорджименто и его собственной социальной философией.

С 1925 по 1944 год Джентиле сосредоточен на издании Итальянской энциклопедии, осуществляя общее научное руководство проектом. В 1932 году в XIV томе энциклопедии публикуется небольшая статья под названием «Доктрина фашизма» за авторством Муссолини, обозначенная как «фундаментальное и синтетическое основание для любого исторического и теоретического исследования на тему развития, осмысления и практики

фашизма»[283]. «Доктрина», в написании которой Джентиле принял активное участие, является суммой политических размышлений философа, их наиболее последовательной и четкой формулировкой. После публикации «Доктрины» Джентиле застолбил за собой место официального философа режима и наиболее влиятельного публичного интеллектуала, а за актуальным идеализмом – место философской основы фашизма.

Несмотря на это, отношения между Джентиле и фашистской элитой начали постепенно охлаждаться. Латеранские соглашения, заключенные в 1929 году между католической церковью и фашистским правительством, вызвали большое неудовольствие Джентиле, справедливо опасавшегося роста влияния церкви не только в школах, но и в университетах. Ситуация осложнялась тем, что наследники Джентиле на посту министра образования А. Касати, П. Феделе, Д. Беллуццо, Д. Бальбино, Ф. Эрколе, Ч. Де Векки и Д. Боттаи вносили изменения в выстроенную философом систему образования, которые, по мнению Джентиле, были совершенно неуместны. Союз между фашистской Италией и нацистской Германией также вызывал у Джентиле большие опасения, которые подтвердились после принятия во второй половине 1930-х годов ряда расистских законов, совершенно неприемлемых с точки зрения актуального идеализма. Вместе с тем, философ продолжал занимать видное место в обществе (в 1933 году Джентиле возглавляет Институт исследований ближнего и дальнего востока, а в 1934 - Итальянский институт германских исследований) и академических кругах (помимо упомянутого выше высокого поста в Римском университете, он в 1932 году занимает должности директора Высшей нормальной школы в Пизе, а в 1934 – вице-президента миланского Университета Боккони), и остался лояльным Муссолини и фашизму до самой смерти.

---

283 Цит. по James Gregor A. Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, 2008. P. 3.

24 июня 1943 года Джентиле выступает в Риме с пламенно-патриотическим «Обращением к итальянцам», призывая к национальному единству перед лицом наступающего врага. Ровно месяц спустя Муссолини был свергнут Большим фашистским советом, а Национальная фашистская партия была официально распущена. Муссолини был освобождён немцами и вывезен на север Италии, где на подконтрольных нацистам землях основал Итальянскую социальную республику в сентябре 1943 года. Джентиле проявил лояльность дуче даже в этой катастрофической для фашизма ситуации, изъявив желание служить новому республиканскому режиму, приняв предложение возглавить Итальянскую академию. В этот период философ проживал во Флоренции, которая до 1944 года оставалась на территории, подконтрольной Муссолини. 15 апреля 1944 Джентиле возвращался домой из отделения полиции, которое посещал в целях оправдания группы студентов, заподозренных в антифашистских симпатиях. На пороге собственного дома он был застрелен группой из четырех красных партизан. Философ был похоронен в Базилике Санта-Кроче, во Флоренции, вместе с Данте Алигьери, Галилео Галилеем, Никколо Макиавелли и Микеланджело Буонарроти.

1.2. Итальянское неогегельянство. Джентиле и Кроче против позитивизма и прагматизма.

Прежде чем перейти к рассмотрению философии Джованни Джентиле, необходимо обратиться к историческому и духовному контексту эпохи, в которой он творил теорию актуального идеализма и применял её на практике.

В итальянской философии в последние десятилетия XIX века происходил постепенный переход от идеализма к позитивизму и прагматизму. Позитивизм был наиболее популярным философским течением в Италии в период 1870 – 1900 годов. Итальянские позитивисты утверждали, что их традиция глубоко укоренена в итальянском национальном самосознании со времён Возрождения, апеллируя к Телезио, Бруно, Леонардо и Помпонацци.

Самые яркие страницы в истории итальянского позитивизма были связаны с именем Роберто Ардиго (1828 – 1920). Данный философ, испытавший значительное влияние первого позитивизма Огюста Конта, утверждал, что истина заключена в фактах. Ардиго разделял факты на физические и психические, которые, согласно его доктрине, в целом равноценны – разница заключается исключительно в нашем опытном восприятии данных фактов. Согласно Ардиго, наши ощущения являются доказательством реальности того, что является внешним по отношению к нам. При этом Ардиго признаёт наличие некоей промежуточной психофизической реальности, которая является субстратом психического и физического миров. Философия Ардиго, таким образом, исключает как идеализм, так и вульгарный материализм.

Введение Ардиго категории психических фактов в позитивистскую систему заставило его современников говорить о новом витке развития позитивистской философии. В частности, Сальвадори пишет, что «возможно, будущие историки позитивизма будут разделять натуралистскую стадию (Конт), в которой психология не играла роли и субъект растворялся в объекте; агностическую стадию (Спенсер), в которой отношения между субъектом и объектом принимались как основные, однако важность психологии как самостоятельной науки полностью признавалась – субъект представлялся не имеющим собственной активности; психологическую стадию (Ардиго), в которой предпринималась попытка объяснить всю реальность исходя из одних только психических элементов и ощущений; и, наконец, реалистическую стадию, в которой исходные элементы реальности рассматриваются как психические и физические одновременно – физические в части внешних отношений и психические в их внутреннем бытии»[284]. Последняя, реалистическая стадия позитивизма, приписывается ранней философии Бернардино Вариско (1850 – 1933). Вариско утверждал, что

[284] Salvadori G. Positivism in Italy // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. 5, No. 17 (Aug. 13, 1908), p. 451.

«позитивизм является единственной подлинной философией, которая когда-либо была»[285]. Согласно данному мыслителю, философствовать можно лишь основываясь на строгих научных данных. Любое рассуждение, не находившее подтверждения в научном знании, не является философским. Вариско несколько модифицировал теорию Ардиго касательно физических и психических фактов. Он утверждал, что физические факты имеют место между субъектами, а психические – имеют место в конкретном субъекте. В более поздний период своего творчества Вариско перешел на позиции монадологии, утверждая, что монады, являющиеся предельными элементами реального, «имеют психический потенциал, который является необходимым субстратом сознания»[286]. Из этого потенциала, по Вариско, развивается вся разумная жизнь. Согласно итальянскому философу, внешний физический мир сущностно иррационален и необъясним. Наука не может раскрыть законов причинности и дать ответ на вопрос «почему?», она может ответить лишь на вопрос «как» что-либо происходит. В философской системе Вариско физическая реальность не подчиняется разуму, однако разум может лишь помочь упорядочить определенный опыт, полученный нами из внешнего мира[287].

Другим популярным направлением философской мысли в Италии на рубеже веков был прагматизм, который привлёк целую группу молодых интеллектуалов. Наиболее активным сторонником прагматизма в Италии на рубеже веков был Джованни Папини (1881 – 1956), поэт, мыслитель и литературный критик. Помимо него, идеи прагматизма в Италии развивали

[285] Ibid. P. 451.

[286] Ibid. P. 452.

[287] Существуют и альтернативные взгляды на творчество Вариско. Несмотря на его приверженность типично позитивистскому отношению к науке и строгому эмпиризму в теории познания, некоторые авторы причисляют Вариско к лагерю идеалистов - в частности, Джованни Амендола делает упор именно на метафизический аспект его творчества, проявившийся в поздние годы. См. Amendola G. LA PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 16, No. 5 (Septembre 1908), pp. 649 - 654.

Джузеппе Преццолини (1882 – 1982), Джованни Вайлати (1863 – 1909) и Марио Кальдерони (1879 – 1914). Папини и Преццолини в 1903 году основали газету «Леонардо», в которой, помимо них, активно публиковались Вайлати и Кальдерони. Представители прагматизма считали необходимым освободить итальянскую интеллектуальную жизнь от сковывающего её догматизма академической философии – как старого идеализма XIX века, представлявшего человека песчинкой в играх Абсолютного Духа, так и позитивизма, детерминистски приковавшего индивида к фактам. Активность и энергичность итальянских прагматистов потрясла одного из основателей прагматизма Уильяма Джеймса, посетившего Италию в весной 1905 года для участия в философском конгрессе[288].

Каких взглядов придерживались итальянские прагматисты? Папини утверждал, что задача философии – не в поиске абстрактных истин, а в том, чтобы дать человеку, который от природы является существом активным, методы и способы творчества. Познание абсолютных истин невозможно ввиду особенностей природы человека – чувственной, эмоциональной и иррациональной. Философия не должна быть созерцательной – она должна быть способна деятельно улучшать природу человека, сделать его властелином реальности. Овладевая реальностью, человек обретает мир в своей душе. Более того, становясь её властелином и со-творцом, он де-факто становится божеством[289]. Прагматизм в толковании молодых итальянских интеллектуалов предстаёт образом мысли, согласно которому человек может

[288] Джеймс, находясь на конгрессе, написал в письме своей супруге, что в Италии развивается «очень серьезное философское движение, по-настоящему вдохновленное Шиллером и мной (до этого я просто не мог в это поверить)… Они показывают такой энтузиазм, активность и литературный размах, с которым нечего сравнить в нашей стране». Цит. по Gullace G. The Pragmatist Movement in Italy // Journal of the History of Ideas, Vol. 23, No. 1 (Jan. - Mar., 1962), p. 92.

[289] Концепция богочеловека (*Uomo-Dio*) Папини была встречена Уильямом Джеймсом с большим энтузиазмом. Он писал Фердинанду Каннингу Скотту Шиллеру: «Папини – это просто сокровище! Подумать только, этот маленький итальяшка опередил нас всех (даже тебя, со своим *Uomo-Dio*) одним прыжком. И какой писатель! И как плодовит!». Цит. по Ibid. P. 93.

стать Богом – именно образом мысли, поскольку Папини подчеркивал, что прагматизм – это не философия, а способ жить и мыслить без какой-либо философии. Отказавшись от попыток разрешить «вечные» философские вопросы, сосредоточившись на создании собственного мира, заменив метафизику на эстетическое и моральное удовольствие, Папини сосредоточился на трёх основных проблемах: проблеме взаимосвязи общего и частного, проблеме постановки философских вопросов исходя из цели, которую необходимо достичь, и проблеме влияния веры и убеждений на действия людей. Последнее особенно интересовало итальянских прагматистов – в отличие от Джеймса, который считал, что вера не оказывает какого-либо прямого влияния на вещи, а влияет лишь на наше отношение к тем или иным вещам, Папини и его единомышленники были уверены в том, что вера изменяет реальность, поскольку наша вера и наши убеждения дают нам мотивацию действовать. Свой прагматизм Папини называл «магическим» и «психологическим». Джузеппе Преццолини сосредоточил своё внимание на критике логики и логического мышления в целом – его прагматизм был иррациональным, однако, при этом лишённым богочеловеческих устремлений Папини. Мысль Преццолини была ближе к «гуманистическому» прагматизму Шиллера, однако в своих взглядах на проблему истины он разделял идеи Папини – все истины представлялись им субъективными, а стремление к абсолютной объективной истине казалось бессмысленным. Мысль Вайлати и Кальдерони, напротив, имела рациональный и логический характер. Юрист Кальдерони писал, что подлинный прагматизм – это логический метод, посредством которого можно отделить истинное от ложного, а математик Вайлати настаивал на необходимости отказа от «психологических» элементов итальянского прагматизма. И тот, и другой были ближе к Чальзу Сандерсу Пирсу, чем к Уильяму Джеймсу.

Популярность прагматизма в Италии была недолговечной. После того, как в 1907 году закрылась газета «Леонардо», прагматисты примкнули к другим школам мысли и общественным движениям. В частности, Папини стал одним из основателей Итальянской националистической ассоциации, а Преццолини погрузился в литературную критику и затем эмигрировал в США. Судьба Вайлати и Кальдерони сложилась трагически – оба рано ушли из жизни.

Вместе с тем, постепенно набирал силу и неоидеализм, вдохновляемый неаполитанским философом Бенедетто Кроче (1866 – 1952). Кроче был племянником Бертрандо Спавента, который забрал 17-летнего молодого человека из Неаполя в Рим, где Кроче познакомился с Антонио Лабриолой и, через него, с философией марксизма. В отличие от Лабриолы, Кроче никогда не был полностью очарован марксизмом. Это увлечение было для него лишь эпизодом в развитии собственных философских подходов. К 1900 году оно практически полностью прошло. В ноябре 1902 года Кроче основывает журнал “La Critica”, выступая в качестве главного редактора и энергичного публициста одновременно. Несмотря на философскую и литературную направленность нового издания, Кроче с его страниц активно участвует в политической полемике, критикуя Д’Аннунцио, национализм, клерикализм, футуризм. Многие работы Кроче, выходившие в “La Critica”, перепечатывались в крупных национальных газетах, увеличивая популярность и известность мыслителя. Фундаментальное влияние на его политическую мысль оказал Гегель. Критикуя великого немца за чрезмерную идеализацию государства, Кроче вместе с тем полностью разделял его концепции эволюции мирового духа, диалектики, единства противоположностей[290].

В период работы над “La Critica” Кроче сближается с молодым Джованни Джентиле, начинавшим в те годы академическую карьеру. Вскоре двух

290 Smith D.M. Benedetto Croce: History and Politics / Journal of Contemporary History, Vol. 8, No. 1 (Jan., 1973). P. 43.

неогегельянцев связывает тесная дружба. Кроче и Джентиле предстояли годы продуктивного интеллектуального взаимодействия[291]. Два философа работали над одной целью – восстановлением идеалистических философских идеалов, вдохновлявших «поколение 1860-х», и затем оставленных в пользу позитивизма и прагматизма.

Совместные усилия Джентиле и Кроче значительно изменили философский климат в Италии. Во второй половине 1920-х годов итальянская философия разделилась на два лагеря: «тех, кто поддерживает идеализм и тех, кто ему противостоит»[292]. При этом в годы фашизма чаша весов, безусловно, склонялась в сторону идеалистов. Проект возрождения идеализма, провозглашенный Кроче и Джентиле в 1903 году, был успешно реализован. Последний уверенно занял позиции ведущего философа страны, самого популярного и наиболее влиятельного, и стал основателем целой школы мысли, которая развивалась в Италии до последних лет фашистского режима. Он создал целостную систему, способную дать ответ на любой философский вопрос, и, поддержанный фашистским режимом, стал его главным философом.

§2. Основания философии Джентиле.

2.1. «Общая теория духа как чистого акта»: система философии Джентиле. Эпистемология, онтология и антропология.

В «Общей теории духа как чистого акта», изданной в 1916 году, Джентиле подробно изложил систему актуального идеализма. Данную работу он написал уже в зрелом возрасте (на момент публикации Джентиле исполнился 41 год, он уже был прославленным ученым и руководителем Высшей

---

[291] Подробнее см. Schuwer C. La pensée italienne contemporaine. L'idéalisme de Benedetto Croce et de Giovanni Gentile // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 97 (JANVIER A JUIN 1924), pp.351-401.

[292] De Ruggiero G., Allen C.M. Philosophy in Italy // Journal of Philosophical Studies, Vol. 2, No. 6 (Apr., 1927), pp. 220-225.

нормальной школы в Пизе). В «Общей теории духа как чистого акта» Джентиле представил свое видение практически всех основных философских проблем[293].

Первое, с чего начинает Джентиле – это проблема познания. Обращаясь к Беркли, он отмечает, что последний предполагает существование разума Бога, свободного от всех ограничений, характерных для человеческого разума. Таким образом, по Джентиле, у Беркли человеческий разум и божественный оказываются в ситуации противопоставления друг другу. В реальности Беркли, в которой существует предзаданный, полный и совершенный мир, представляемый познанию, познание и свершение, в сущности, не имеет большого конструктивного смысла. Это статичный мир, исключающий какую либо возможность познания, становления и развития нового. Человеческая мысль – лишь луч мысли божественной. «Современная философия, после всех возможных размышлений, утверждает скромное требование – мышление должно быть *чем-то*»[294], - пишет Джентиле. Это *что-то*, по мнению философа, и есть тотальная и абсолютная реальность.

Переходя в своем рассуждении о природе познания от Беркли к Канту, Джентиле утверждает, что у кантовских ноуменов не остается никаких оснований, как только мы принимаем понятие мышления как трансцендентального мышления, понимание разума как самосознания, исходной апперцепции, условия любого опыта. «В каждом акте мышления и

---

[293] Следует отдельно отметить, что философское наследие Джованни Джентиле чрезвычайно обширно – полное собрание его сочинений на итальянском языке насчитывает 55 томов. Им написано множество историко-философских, социально-политических, религиоведческих и логических трудов. В рамках данной диссертационной работы основной интерес представляет практическая философия Джентиле (его этическая, педагогическая и политическая мысль), а эпистемология, онтология и антропология актуального идеализма важны постольку, поскольку они являют собой фундаментальную основу политической философии Джентиле. Рассмотрение множества иных трудов обсуждаемого автора мы вынуждены вынести за рамки данного исследования.

[294] Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro / Gentile G. Opere. III. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1987. Ibid. P. 6.

в нашем мышлении в целом мы пытаемся различить две вещи: с одной стороны то, что мы думаем, с другой – нас, думающих, которые являются не объектом, а субъектом мышления»[295], - поясняет Джентиле. Однако сознание, которое является объектом сознания, перестает быть сознанием, становится не субъектом, а объектом, не эго, а не-эго. По Джентиле, это тот самый момент, в котором Беркли допустил главную ошибку – его идеализм был эмпирическим.

Джентиле поясняет, что, когда мы мыслим, «мы рассматриваем нашу мысль не как совершенный акт, а как акт свершающийся. Мы никогда не можем трансцендировать этот акт, поскольку он есть наша субъективность, наша самость, то, что мы никоим образом не можем объективировать»[296]. Таким образом, Джентиле подводит читателя к ключевому основополагающему тезису – об актуальности Я, «точке зрения, с которой Я никогда не может быть представлено как свой собственный объект»[297]. По Джентиле, любая попытка объективации Я, которое является «внутренней активностью, составляющей нашу духовную природу»[298], обречена на провал. «Подлинная мыслительная активность – не то, что определено, а то, что определяет»[299], - заключает Джентиле. Согласно итальянскому философу, если мы пытаемся понять нечто, имеющее духовную ценность, какой-либо факт духовной жизни, мы должны рассматривать это нечто как идентичное нашей собственной духовной деятельности. Так мы понимаем, оцениваем, соглашаемся, спорим – осуществляем действия, именуемые Джентиле «духовными проникновениями» (*penetrazione spirituale*), без которых невозможно ни познание, ни какое-либо ориентирование в мире. Обязательной предпосылкой подлинного понимания другого, условием продуктивного общения является единение нашей реальности и реальности

[295] Ibid. P. 7.
[296] Ibid. P. 8.
[297] Ibid. P. 8.
[298] Ibid. P. 8.
[299] Ibid. P. 9.

другого. Более того, в такие моменты духовного единения разума недостаточно – подлинно значимой становится добрая духовная предрасположенность (*la buona disposizione spirituale*), а именно – добрая воля, любовь, симпатия, открытость и иные теплые чувства. Джентиле задается вопросом – что это, каково значение этого духовного единства, стоящего за всей осмысленной духовной коммуникацией?

В поисках ответа на этот вопрос Джентиле выводит закон познания духовной реальности, который предполагает необходимость растворения объекта в субъекте. Иными словами, чтобы познать нечто, необходимо с ним слиться. Джентиле утверждает: «Когда мы говорим о духовном факте, мы говорим о духе, а говорить о духе означает говорить о конкретной, исторической индивидуальности; о субъекте, о котором мы не думаем таким образом, но который актуализируется таким образом»[300]. Духовная реальность, таким образом, сводится к чистому духу как субъекту, который может быть познан только путем растворения его объективности в субъективности познающего. Отсюда следует, что не существует «другого» вне нас – будучи нам известным и будучи в общении с нами, «другой» - в нас. «Знать – значит отождествлять, преодолевать инакость как таковую»[301], - пишет Джентиле. Таким образом, духовный мир познаваем только как реальность духовной активности субъекта.

Духовная реальность – это всегда реальность становления. Факты природы всегда *есть*, они имеют место, они закончены, их развитие невозможно. Джентиле утверждает: «В мире духа ничто никогда не закончено и не сделано; всё находится в процессе становления»[302]. Из этого тезиса он делает этический вывод – поскольку мы духовные существа, а

---

[300] Ibid. P. 16.
[301] Ibid. P. 16.
[302] Ibid. P. 24.

жизнь духа есть становление, то никакие благородные деяния и свершения прошлого не отменяют долга и необходимости новых деяний и свершений.

Далее философ пишет о том, что актуалистская точка зрения на дух значительно отличается от оной в прежних духовных теориях. Прежде дух противопоставлялся материи. По Джентиле – низводился до состояния материи, поскольку провозглашался субстанцией. Согласно актуальному идеализму, дух не может существовать вне его манифестаций, в которых он находит свою реализацию. Вместе с тем, философ утверждает: «Мы можем говорить о духовной реальности то, что великие христианские мыслители говорили о Боге: «Кто ищет Его, тот найдет Его»[303]. Единство духа, являющееся эпистемологической основой философии Джентиле, объясняющей процесс познания, имеет в его системе два основополагающих свойства – единство духа неумножаемо (*immoltiplicabile*) и бесконечно (*infinita*). Неумножаемо – потому что дух неразложим на части, независимые друг от друга. Бесконечно – потому что реальность духа не может быть ограничена какими-либо иными реальностями и при этом сохранить себя. Отсюда следует бесконечность горизонта нашего сознания, в котором заключены все иные вещи и сознания, которые мы можем себе помыслить и представить.

Несмотря на единство, неумножаемость и бесконечность духа, имеет место множественность различных вещей, предметов, объектов. Джентиле ставит задачу разобраться в характере связи между единством духа и множественностью вещей. Решением задачи является синтез (*sintesi*) единства и множественности, без которого все вещи становятся исключительно сами собой, без какой-либо связующей нити с чем-либо иным. Вещи множественны постольку, поскольку они являются объектами эго, субъекта. Чтобы множественность вещей стала объектом сознания, множественность должна быть поглощена единством, слиться с ним. Как

[303] Ibid. P. 27.

крайне важную характеристику духа философ отмечает то, что в духе невозможно четко провести границу между теоретическим и практическим. «Не существует ни теории, ни созерцания реальности, которые в то же время не являлись бы действием и, таким образом, созиданием реальности»[304], - пишет Джентиле. Он опровергает представление о том, что мы отвечаем лишь за наши действия, но не за наши мысли. Философ приходит к выводу, что естественные законы природы и законы духа фундаментально отличны друг от друга, и если в природе факты действительно говорят сами за себя, и действуют законы необходимости, то в сфере духа, предполагающей свободу, действуют законы идеального. Законы природы отвечают на вопрос «что это?», законы духа – на вопросы «почему?» и «зачем?». Завершая это рассуждение, Джентиле отмечает: «Если дух свободен, то его ограниченность законами духа может означать лишь то, что данные законы не является иной, отличной реальностью, но той же самой реальностью»[305].

Ранее в «Общей теории духа как чистого акта» Джентиле уже отмечал, что наш человеческий опыт невозможно назвать чисто теоретическим – поскольку наш мир является миром, в котором мы сталкиваемся с другими живыми душами, с иными личностями, наш опыт обусловлен «не-Я» в той же степени, что и «Я»[306]. Поскольку, как уже было сказано выше, дух является синтезом единства и множественности, это, по Джентиле, подразумевает динамичность духа. Таким образом, дух не является статичным бытием, дух – это бесконечный созидательный процесс, нечто развивающееся. Иными словами, имеет место «развитие духа». Множественность, по Джентиле, подкрепляет единство духа, бесконечность которого реализуется через единство. Множественность духа, таким образом,

[304] Ibid. P. 36.
[305] Ibid. P. 38.
[306] Как отмечает Роджер Холмс, довольно странно, что Джентиле не ссылается на Фихте чаще, чем на всех остальных немецких философов – его постоянное обращение к «Я» и «не-Я» может заставить подумать о том, что именно «Фихте – его брат по духу». Holmes R.W. The Idealism of Giovanni Gentile. New York: The Macmillan Company, 1937. P. 4.

предстаёт в его философии как актуализация реального, предполагаемая необходимостью диалектичности духа. При этом дух никогда не противопоставляет себя иному, отчуждая его от себя: «То, что является иным, чем мы, недостаточно иное, чтобы не быть нами»[307].

Рассуждая о развитии духа и диалектичности его динамизма, Джентиле рассматривает два представления о диалектике – платоновское и аристотелевское. Ни одно из них его не удовлетворяет полностью. Джентиле отмечает, что диалектика для Платона – это само философское исследование, то, что позволяет философским размышлениям оформляться в систему. Платоновская диалектика является отрицанием любого динамизма и любого развития, поскольку она полностью принадлежит сфере бесконечного и вечного идеального. Платоновские идеи вечны и неизменны. Согласно же «современной диалектике» (иными словами, диалектике самого Джентиле) «мыслимая мысль (*pensiero pensato*) предполагает мышление мысли (*pensiero pensante*); её жизнь и истина – в акте»[308]. Акт, в свою очередь, состоит в актуализации, то есть в становлении и развитии[309]. Таким образом, платоновская диалектика по Джентиле не является вполне диалектикой. Аристотель, согласно Джентиле, был не более успешен. Становление для него лишь постулат, поскольку мыслимое нечто не может быть становлением, а становящееся не может быть мыслимо; нет субстанции, которая не была бы единством формы и материи. В конечном итоге, для Аристотеля нет науки, которая не была бы актом интеллекта – познание осуществляется как соотношение интеллекта человеческого и вечного.

---

[307] Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. P. 43.
[308] Ibid. P. 44.
[309] Современные исследователи отмечают, что «*pensiero pensante*» в диалектике Джентиле является утверждением того, что единственная подлинная реальность – это акт мысли, существующий в настоящем. Прошлое, выраженное «*pensiero pensato*», получает свою реализацию через актуализацию в настоящем. История становится реальностью через её привнесение в настоящее посредством акта актуализации – так видит онтологию Джентиле Рик Петерс. См. Peters R. Actes de présence: Presence in Fascist Political Culture // History and Theory, Vol. 45, No. 3 (Oct., 2006), pp. 362-374.

Согласно Джентиле, весь мир античной философии статичен; динамика ему недоступна. Столь же недоступны ей и понятия об истории и прогрессе. Более того, и в средневековой философии, и в философии Нового времени, по его мнению, этому не уделялось достаточно внимания. Итальянский философ выделяет лишь одно исключение – Джордано Бруно, который первым предположил развитие духа, которое состоит в увеличении его сил и возможностей, и, таким образом, более подлинной самореализации[310]. Согласно Бруно в изложении Джентиле, мы можем доверять опыту предыдущих поколений и «мудрости древних» в том смысле, что у нас есть возможность изучить изложение их опыта и размышлений, усилив, таким образом, нас самих. Джентиле утверждает, что это первое указание на значимость истории в современной философии. Продолжая мысль о важности истории, итальянский философ утверждает, что «диалектическая концепция возможна только на одном единственном основании, состоящем в том, что в истории мы видим не прошлое, а актуальное настоящее»[311].

Далее Джентиле отдаёт должное Гегелю как первому, кто признал необходимость диалектического мышления о реальном в его конкретике[312]. Согласно итальянскому философу, Гегель убедительно доказал

---

[310] Следует отметить, что Бруно занимает особое место в историко-философских поисках Джентиле. Его жизни и творчеству итальянский философ посвятил книгу «Джордано Бруно и философия Возрождения», впервые изданную в 1920 году. Джентиле отводит Бруно значительное место в истории философии. Он пишет, что для Бруно знание о божественном является не непосредственным экстатическим единением с миром духа, а рациональным процессом – интеллектуальным рассуждением, истинной и чистой философией.

[311] Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. P. 51.

[312] Эвелин Бюисьер вполне справедливо отмечает, что кого бы из великих философов прошлого ни упоминал Джентиле, будь то Беркли, Кант или Гегель, все они предстают в «Общей теории духа как чистого акта» как предшественники актуального идеализма. «Ошибки» Гегеля, которые выявляет Джентиле в «Общей теории», были подробно разобраны и обоснованы итальянским философом в работе «Реформа гегельянской диалектики», вышедшей за 3 года до «Общей теории», в 1913 году. См. Buissière É. GIOVANNI GENTILE RÉFORMATEUR DE LA DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE // Les Études philosophiques, No. 4, PHILOSOPHIE ITALIENNE (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1994), pp. 521-542.

невозможность диалектического мышления о реальности в случае отделения последней от самого акта мышления и рассмотрения её как чего-то предполагаемого актом мышления. Джентиле обращает внимание на гегелевское разделение интеллекта, постигающего вещи, и разума, постигающего дух. Разум постигает всё в единстве духа. Согласно итальянскому философу, развивая это разделение, Гегель допускает важную ошибку, прибегая к абстрактным нединамичным определениям. Джентиле призывает отказаться от точки зрения, согласно которой реальность – это то, что мы мыслим; то, что не существует вне мыслимого. Он призывает рассматривать подлинную и конкретную реальность мысли в акте, в действии. Это единственная, по его мнению, возможность осознать и рассмотреть диалектический характер реальности, познать закон диалектического мышления в действии, иными словами – закон актуального мышления.

Продолжая рассуждение о диалектике, Джентиле рассматривает проблему природы. Он вновь обращается к Гегелю, в системе которого природа не развивается, а предстаёт лишь как развертывание Абсолютного Духа и, соответственно, сама философия духа начинается лишь там, где мы выходим за пределы природы. Джентиле задаётся вопросом о том, противоречит ли это тезису о бесконечном единстве духа. В системе платоновского идеализма мы сталкиваемся с мышлением, вне которого ничего нет. В гегелевской системе есть нечто за пределами Логоса, но оно неинтеллигибельно. Если мы пытаемся познать природу посредством Логоса, то мы терпим неудачу, поскольку Логос исключает природу, и дух возникает как самоотрицание природы.

Далее Джентиле обращается к неразрешённой проблеме универсалий. Критически рассмотрев всю доактуалистскую философию, он утверждает, что когда мы думаем о самих идеях, мы думаем о них как о некоем принципе реального, что значит, что сама концепция идеального *интегрирована* в

концепцию реального»[313]. Он приходит к следующему выводу: «*идеи не реальны; реализованные идеи реальны*»[314]. Идеальное и реальное соединяются тогда, когда *идеальное существует, а реальное есть существование*, иными словами – конкретное бытие. Подлинное позитивное, по Джентиле, будучи представленное индивиду, *уже есть*. Оно представлено нам, но не нами. «Универсалии, таким образом, либо то, что мы ими именуем, как утверждают эмпирики, либо, поскольку их реальность независима от нас, они существуют исключительно постольку, поскольку мы их реконструируем, как сказали бы априористы»[315], - пишет Джентиле. Философ в итоге соглашается с Винченцо Джоберти, утверждавшим, что интуитивное должно был поглощено рефлексией, посредством которой происходит осознание этого интуитивного в результате последовательной работы субъекта. Таким образом, активность субъекта играет вспомогательную, но необходимую роль в процессе познания – как универсального, так и позитивного. Джентиле приходит к тому, что позитивное, в конечном итоге, постулируется нами самими, когда мы противопоставляем его себе. Однако возможно ли подобное позитивное, противопоставленное субъекту как реализованная реальность, не являющаяся его собственным творением?

Джентиле отмечает, что на первый взгляд представление об индивидуальном как подлинно позитивном кажется абсурдным. Философ полагает, что где-то должна быть грань, за пределами которой индивидуальное перестаёт быть трамплином, позволяющим субъекту перепрыгнуть из сферы чистых идей в сферу субъективного, и поддерживать связь с реальным, позитивным миром. Этот предел – в сознании субъекта, связанном с его эго, за которым нечто перестаёт быть для субъекта объектом. Без наличия подобной связи объект как объект теряет для субъекта какое-

[313] Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. P. 82.
[314] Ibid. P. 82.
[315] Ibid P. 85.

либо значение. Отсюда следует, что позитивное индивидуальное не может быть познано иначе, как через связь *(relazione)* с субъектом. Что, в свою очередь, означает сам факт связи? «Сказать, что два понятия связаны, означает, признать их различие, но в то же время предположить наличие тождества», - разъясняет Джентиле. Чистое различие – это взаимоисключение. Если понятия связаны, даже будучи отличными друг от друга, то, по крайней мере, помыслив одно, мы мыслим и о другом. В случае связи представление об одном в той или иной форме содержит и представление о другом. Если мы противопоставляем индивидуальное универсальному, то как его постичь? И как нам приблизить универсальное к субстанциальной реальности? Является ли всё это «преследованием пустых теней»[316]?

В результате развернутого рассуждения Джентиле приходит к выводу, что индивидуальное и универсальное в их антагонизме друг другу являются двумя абстракциями. Мы универсализируем индивидуальное, размышляя о нём. В свою очередь, подумав об универсальном, мы индивидуализируем его[317]. Посредством мышления мы либо индивидуализируем абстрактные категории, либо реализуем универсальные идеи. Рассуждая таким образом, мы оставляем «за скобками» конкретность самого процесса мышления как акта, которая состоит в единстве универсального и индивидуального.

[316] Ibid. P. 90.

[317] Здесь Джентиле обращается к теории идей Платона, в частности – к диалогу «Федр». Он пишет, что если мы вознесемся на небеса, на которых мы сможем узреть реальную лошадь, которая является идеей лошади, отражение которой мы видим в смертных, земных лошадях, мы осознаем, что созерцать идею мы можем только определив её, сделав её предметом суждения – точно так же, как мы сделали бы с обычной лошадью, которую мы увидели бы за окном. Не сказав «это – подлинная лошадь», не используя определений, мы не сможем прийти к какому-либо умозаключению относительно характера созерцаемого. Идея лошади в этом примере является универсальным понятием, в системе Платона имеющим конкретное онтологическое значение. Вместе с тем, не индивидуализировав это универсальное, мы не можем себе его помыслить. В итоге Джентиле приходит к выводу, что «чистое универсальное» мы в принципе не можем помыслить. См. Ibid. P. 92.

Направив своё рассуждение на решение задачи «схватывания» мысли как акта Джентиле надеется найти ответ на приведенный выше вопрос о возможности подлинного позитивного.

«Различие между абстрактным и конкретным мышлением фундаментально. Перевод той или иной проблемы из сферы абстрактной мысли в сферу конкретной мысли является ключом ко всей нашей доктрине»[318], - утверждает Джентиле. Он призывает поднять уровень спекулятивного основания доктрины выше ограничений, предполагаемых иными философскими концепциями (в частности, эмпиризмом и кантианством). Философ полагает, что все суждения являются актами мыслящего «Я», форма которых неизменна. Все суждения кантовской классификации в конечном итоге принимают форму «Я думаю», которая находится вне каких-либо категорий. Критикуя Канта, Джентиле показывает, что классик немецкой философии категоризирует не суждения, а пустые абстракции. «Суждения – это духовные акты, но и суждения, и все духовные акты становятся природными фактами (*fatti naturali*), когда о них думают абстрактно, вне их конкретной актуальности»[319], - утверждает итальянский философ. Возвращаясь к проблеме о подлинном позитивном, Джентиле выступает со следующим тезисом: подлинное позитивное – это реализация реальности, принцип которой – в идее, и которое дополняет саму идею тем, что ему присуще.

Рассуждая о Платоне, Джентиле уже показывал сложность перехода от идеального к позитивному индивидуальному в интеллектуалистских философских доктринах. Эту сложность пытается преодолеть актуальный идеализм: «Индивид – это открытие, которое делает мысль, когда внезапно осознает, что она выводится из исходной точки, и вместо того, чтобы иметь перед собой созданные ей же идеи, имеет перед собой саму себя,

[318] Ibid. P. 94.
[319] Ibid. P. 96.

сталкивающуюся с собственной самостью. Индивид – это реализация процесса, в котором идеи возникают и проживают в тот момент, когда мы обращаем абстрактное в конкретное. Именно в конкретном мы должны искать позитивную основу любой реальности»[320]. Универсальное и множественное сливаются в «Я». Если уникальность и самость индивида, таким образом, полностью зависит от его мышления, именно мышление должно быть наивысшим универсальным: «Мышление, с помощью которого я мыслю себя, является тем же самым мышлением, посредством которого я мыслю всё»[321]. Именно таким образом, уверен Джентиле, решается проблема универсалий, причём и реалисты, и номиналисты по-своему правы: универсалии не только реальны, но и ничто кроме них не реально; более того, вне индивидуального нет ничего, как утверждали номиналисты. Через систему Джентиле и реализм, и номинализм, получают новое звучание, обнаруживая истинность друг в друге: «Универсальное, не предполагаемое мыслью, но реально ей полагаемое, является всем, что может быть реально помыслимо. Когда мы различаем, что мы, разумеется, должны делать, все различия также оказываются в этих пределах»[322]. Таким образом, ничто мыслимое не может быть вне мысли, а всё мыслимое оказывается заключено в конкретном мышлении, включающем в себя всё.

Джентиле пришел к тому, что индивидуальное позитивно. Более того, оно является единственным подлинным позитивным; полагается самим субъектом, и является тем самым субъектом, что его полагает. Это приближает Джентиле к окончательному суждению об универсальном и индивидуальном. Подлинное универсальное – это универсализация, процесс свершения универсального, «точнее, поскольку универсальное являются мыслью, которая его создает, самосвершение универсального (*farsi*

[320] Ibid. P. 99.
[321] Ibid. P. 99.
[322] Ibid. P. 100.

dell'universale)»[323]. В завершение темы универсального и индивидуального Джентиле делает вывод: «Мы можем рассуждать об универсальном и индивидуальном постольку, поскольку мы имеем в виду субъекта, «Я», который мыслит и в процессе мышления универсализируется через индивидуализацию и индивидуализируется через универсализацию»[324].

Рассуждения об индивидуальном и универсальном в «Общей теории духа как чистого акта» играют важную роль, поскольку они приближают к понимании онтологии Джентиле, которую философ излагает в главах IX – XIII данной работы. При этом переход к онтологии философ делает ещё в VIII главе, утверждая, что противопоставляя природу духу, мы ограничиваем дух. Дух универсален, природа – его индивидуализация. Дух является выражением единства, природа – выражением множественности. Позитивность как таковая интегрирована во множественность и реализуется через множественность, в то время как идеальность возникает как познаваемость множественности. «Чтобы преодолеть чистую идеальность, таким образом, необходимо «схватить» не просто реальное, но реальное множественное»[325], - пишет Джентиле. На примерах из античной философии итальянский философ показывает, что человеческая мысль всегда стремилась к единству и порядку, не желая при этом уничтожать множественность индивидуальных и позитивных вещей. При этом он отмечает, что чистая множественность, конечно же, непознаваема (более того – *немыслима*).

Далее Джентиле пишет, что большинство философских концепций изображало мир в пространстве и времени, а каждый позитивный индивид представлялся существующим в пространстве и времени – столько, сколько он существует. Что такое пространство и время? Это две системы множественности, понимаемые как «великое хранилище всего, что

---

[323] Ibid. P. 104.
[324] Ibid. P. 105.
[325] Ibid. P. 106.

позитивно, подлинно реально, конкретно, индивидуально»[326]. Два основных вопроса, которые мы задаём, когда сталкиваемся в предположительным существованием чего-либо, это вопросы «где?» и «когда?». То, что реально в позитивном смысле, существует в пространстве и времени. Природа, таким образом, предстаёт «царством существующего» (*regno dell'esistente*), противопоставляемым «царству мысли». Мысль при этом действительно находится вне пространственных категорий. Джентиле схематически представляет пространство и время как две прямые, пересекающиеся в одной точке – «уникальной точке пространства, которая не может быть точкой пространства не будучи одной из бесконечных точек во времени»[327]. Далее представим множественность подобных точек единства в пространстве. Пространство предстает абсолютной множественностью, каждый элемент которой сам является множественностью. Это непосредственно данная чистая множественность. Время, в свою очередь, «опространствливает единство пространства» (*spazializzazione dell'unita dello spazio*). Без времени мы не можем «изъять» какой-либо элемент из пространства и познать его. Вместе с тем, Джентиле отмечает, что подобного понимания пространства и времени недостаточно – по сути, на данном этапе рассуждения он пришёл к абсолютной множественности, которая принципиально непознаваема. Мы же, в свою очередь, используем категории пространства и времени для обозначения предельно конкретного, позитивного, индивидуального.

Джентиле утверждает, что «пространство и время непознаваемы как чистые формы, которые предстоит заполнить представлениями чувственного опыта, так как мы заполнили бы пустые сосуды»[328]. Если бы дело обстояло подобным образом, они представляли бы собой множественность, независимую от активности духа. На самом деле, как уверен Джентиле, именно опространствливающая активность духа создает множественность.

---

[326] Ibid. P. 112.
[327] Ibid P. 115.
[328] Ibid. P. 120.

Допустив активность духа, вместо множественности (*molteplice*) мы получаем умножение (*moltiplicazione*). Умножая, дух не разрушает. Более того, умножаемое не перестаёт быть множественностью единого. В этом заключается суть синтеза жизни духа. Более того, акты духа поддаются анализу, что его только усиливает, обогащает реальность. Пространство, в таком случае, предстаёт «гармоничной целостностью мира, которую мы обозначаем пространственно, и которая предстаёт единой с горизонтом нашего сознания»[329]. Джентиле пишет, что пространство бесконечно настолько, насколько нам хватит воображения, однако «оно заключено в нас, как объект настоящего опыта, данное (постольку, поскольку мы делаем его таковым) и сдерживаемое печатью времени»[330]. Каждый элемент пространства, и само оно в своей совокупности «сочленено последовательностью состояний, соединенных друг с другом и формирующих несокрушимую цепь, которой стягивается всё позитивное, данное в фактах в реальности мира»[331]. «Всё есть в нас, а мы есть всё»[332], - заключает Джентиле. В это «всё», которое «есть мы», входят и пространство, и время, которые являются выражением активности духа[333]. «Мы», таким образом, являемся не эмпирическим, а трансцендентальным эго.

Пространство не бесконечно, а неопределенно. Оно лишено каких-либо осязаемых пределов. Полагаемое духом, оно не имеет собственного бытия. Вместе с тем, поскольку это положение осуществляется актом духа, оно никогда не окончательно, потому границы пространства могут сжимать и расширяться, иными словами – они гибки и мобильны. Будучи, таким образом, объектом духа, пространство имеет определенную законченность,

[329] Ibid. P. 121.
[330] Ibid. P. 122.
[331] Ibid. P. 122.
[332] Ibid. P. 122.
[333] Как отмечает современник, Джентиле в своей онтологии «в отличие от других гегельянцев даже не предполагает разумного мира. В его мире нет ничего, что не исходило бы из чистого акта мысли». De Santillana G. The Idealism of Giovanni Gentile // Isis, Vol. 29, No. 2 (Nov., 1938). P. 368.

но эта законченность не окончательна. Согласно Джентиле, неопределенность пространства является следствием бесконечности духа. Дух преодолевает любые ограничения и пределы, его активность способна трансцендировать и раздвигать границы пространства. Поскольку время также можно представить себе как вид пространства, отношения духа и времени аналогичны отношениям духа и пространства. Дух бесконечен во времени, существует вне времени.

Вневременность духа подводит нас к вопросу о бессмертии. Согласно Джентиле, всё, что нам дорого (он приводит в качестве примера детей, родителей, Бога, в которого мы верим, имущество, которое мы получили в результате нашего труда), имеет для нас ценность постольку, поскольку оно превосходит пределы нашей естественной, природной, материальной жизни; имеет бессмертный характер. Вопрос о бессмертии для Джентиле тесно связан с вопросом о ценностях; более того, он имеет прямое отношение к проблеме истины. Истина – едина и абсолютна; в своём единстве она противостоит множественности мнений. В актуальном идеализме она трансцендентальна. Истина неподвластна категориям пространства и времени и полагает себя как бессмертную. Бессмертность истины, в свою очередь, полагает бессмертность мысли, которая её выявляет. Таким образом, истина одаряет бессмертием наш дух, наши индивидуальные души; через ощущение истины в своей самости, в своём «Я», в своей субъективности мы чувствуем в себе вечное, более того – мы принимаем в нём непосредственное участие. Бессмертие – это духовность духа и разумность разума, вера в неё имманентна нашей субъектности. Это характерно и для ценностей, имеющих абсолютный характер, и для соответствующей духовной активности. Бессмертие – это свойство духа, который превышает природное и его пределы. Когда мы сознаём себя, мы зачастую отождествляем себя с нашим естественно-природным существованием, заключенным в границах времени и пространства, за пределами которых, как нам кажется, мы не существуем.

Однако наш исток, согласно актуальному идеализму, лежит в субъективности высшего уровня, которая и имеет подлинную достоверность. Эта высшая индивидуальность, согласно Джентиле, находится по ту сторону всего «до» и «после» - иными словами, она вечна. При этом бессмертна и вечна именно наша трансцендентная индивидуальность, но не естественно-природная (в этом важное отличие актуального идеализма от мистицизма любого толка)[334]. Философ приходит к тому, что та часть нас и наших близких, что может умереть, является материальным, которое никогда и не было живо. Джентиле заканчивает своё рассуждение о бессмертии следующим развернутым тезисом: «Так смертен ли индивид, или бессмертен? Аристотелевский индивид, который является индивидом в обыденном значении слова, смертен; его бессмертие является его смертностью, поскольку его реальность находится в пределах бессмертного духа. Но индивид как духовный акт, индивидуализирующий индивид (*individuo individuandosi*), бессмертен. Действия духа как чистого акта, вне которых нет ничего, что не являлось бы абстрактным, является царством бессмертия. Если человек не был этим актом и не чувствовал, пусть хотя бы и смутно, что он бессмертен в самой своей сути, он не мог жить, поскольку не мог избежать абсолютного практического скептицизма, который не является просто попыткой не думать, которой всегда был теоретический или абстрактный скептицизм, зачастую посягавший на человеческие души, но действительным арестом мысли; мысли, лишь с помощью которой мы можем постичь истину в мире вечного. Можем ли мы быть и не мыслить, если

[334] В ходе рассуждения о бессмертии Джентиле делает ещё одно интересное замечание на тему времени: «между двумя противопоставляемыми друг другу понятиями «прошлое» и «будущее» нет никакого «настоящего». Настоящее – это вечное, отрицание времени» (Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. P. 146). Гораций как человек, который родился и умер, безусловно умер. Однако тот Гораций, поэмы которого мы читаем, полагается нами не как нечто отличное от нас самих – в момент чтения его поэм он сливается с нашей идентичностью. Таким образом, то, что подлинно живо, со-творяется нами во вневременной вечности настоящего, в котором нет ни прошлого, ни будущего.

«быть» с необходимостью означает «мыслить», если не «мыслить себя»? Энергия, поддерживающая жизнь, является сознанием божественного и вечного (*consapevolezza del divino e dell'eterno*), что всегда позволяет нам смотреть сверху вниз на смерть и исчезновение всего бренного с высот бессмертной жизни»[335].

Продолжая онтологическую проблематику, Джентиле углубляется в рассмотрение проблем причинности, механицизма и случайности. Философ проводит различие между метафизическим и эмпирическим пониманием причинности. Джентиле критикует оба подхода к причинности. Согласно его видению, говорить о причинности в метафизическом смысле значит иметь в виду то, что не имеет значения. Эмпирический взгляд на причинность приводит к механицизму – к примеру, в том виде, в котором он существует в современных естественных науках. В подобных науках важное значение играет фактор случайности – несмотря на то, что они не отказываются от понимания реальности как обусловленной. Философия, предполагающая случайность[336], по Джентиле эмпиричнее любого эмпирического механицизма. Она никак не приближает нас к пониманию свободы. По Джентиле, как бытие не выводится из возможного, так и свобода не выводится из случайного. Согласно актуальному идеализму, «философия случайности» ничуть не выше юмовского эмпиризма с его критикой причинности.

От рассуждения о случайности Джентиле переходит к вопросу о предвидении. Естественнонаучная точка зрения предполагает существование природных законов. Ссылаясь на Огюста Конта, философ отмечает, что эмпирики, механизируя природу, формулируют природные законы, через познание которых возможно предвидеть дальнейшие события. Вместе с тем,

---

[335] Ibid. P. 147.

[336] В качестве примера философ приводит работу Эмиля Бутру «О случайности законов природы», впервые опубликованную в 1874 году.

то, что верно для природного мира, неверно для человека, поскольку человек не создаётся внешними ему условиями и событиями, но создаёт себя сам. И если его рождение в том или ином месте от конкретных родителей является фактом, то его, к примеру, интеллектуальная жизнь фактом быть не может. В подобном контексте все, что мы можем назвать фактами, полагаемо актами духа.

Углубляя рассуждение о свободе, Джентиле утверждает, что «априорный синтез условия и обусловленного является диалектикой, и, с нашей точки зрения, очевидно, что диалектика вне мышления непостижима»[337]. Необусловленное подлинно свободно. «Первое необусловленное (ложное и абстрактное) мы можем назвать бытием, второе (реальное и конкретное) – духом»[338], - пишет Джентиле. Если бытие является результатом законченного процесса, это предполагает необходимость будущего как объекта божественного предвидения. Акт духа, в свою очередь, является свободным действием, в котором ничего не предполагается, но всё полагается. «Свобода является абсолютностью (бесконечностью необусловленного) тогда, когда абсолют является причиной самого себя (*causa sui*)»[339], - поясняет Джентиле. Согласно актуальному идеализму, этим самым sui полагается свободное самосознание субъекта, в котором свобода не противопоставляется необходимости бытия, которое, в свою очередь, в своём конкретном выражении является диалектикой духа. Философ отмечает, что подобное понимание диалектики духа не допускает никакой обусловленности.

Здесь на горизонте мысли Джентиле возникает главная задача, решить которую призван актуальный идеализм, а именно – историческая антиномия духа. Иными словами, проблема, возникающая из «понимания духа как чистого акта в его неотъемлемой связи с понятием истории»[340]. Джентиле

---

337 Ibid. P. 186.
338 Ibid. P. 187.
339 Ibid. P. 188.
340 Ibid. P. 192.

формулирует антиномию следующим образом: «Дух есть история, потому что он – диалектическое развитие»; этому противопоставляется антитезис «Дух не есть история, потому что он – вечный акт»[341]. По Джентиле, мы не можем понять человека без истории, в которой он реализует свою сущность. Человек, в отличие от природы, принадлежит царству свободы («природа есть, дух становится»[342]). Государство, общество, культура, искусство – всё это существует как реальность духа, сотворённая умами и душами людей. При этом любой великий творец, будь то философ или поэт, существует в двух качествах – вечном и историческом. Вечное существование - это духовное наследие творца. Приобщаясь к нему (читая поэму или философский трактат), мы познаем его как дух. Историческое существование – это эмпирическое бытие в конкретном пространстве и времени, ограниченном фактуальностью и культурными особенностями. Таким образом, историчность духа – это натурализация духовных событий, от которых нас отделяют пространство и время. Напротив, когда мы познаем духовное содержание того или иного духовного факта, мы познаем его в его вечной идеальности. Проблема, как её определяет Джентиле, состоит в понимании реальности как вечной и исторической одновременно. Джентиле решает эту антиномию путем приведения духовной реальности, ценностей и истории от абстрактной мысли к мысли конкретной.

Диалектика истории по Джентиле состоит в актуализации множественности как единства. Историческая антиномия духа, таким образом, находит своё окончательное решение «в идее процесса как единства, который, умножаясь, остается единым: истории как идеальной и вечной одновременно»[343]. Подтверждение этому Джентиле находит в концепции «прочного круга» (*circoli solidi*), в соответствии с которым философия неотделима от своей истории. Философия предполагает

[341] Ibid. P. 192.
[342] Ibid. P. 192.
[343] Ibid. P. 199.

необходимость собственной истории, поскольку философия как таковая является результатом, для достижения которого требовалась определенная подготовка и развитие, которое осуществлялось во времени. История философии, в свою очередь, предполагает философию как результат собственного течения во времени и развития. «Философия и её история вместе взятые являются единым процессом духа»[344], - разъясняет Джентиле. Также итальянский мыслитель отмечает, что история философии состоит из того, что было нафилософствовано, иными словами – это история актов философствования. Осознание этого приближает нас к пониманию аргумента Джентиле, согласно которому «идентичность философии и её истории является типичной формой и точкой кульминации превращения темпоральной истории в вечную, или, скорее, фактов духа в понятия или духовные акты – точкой кульминации, поскольку философия является высшей и наиболее конкретной формой духовной активности, которая может судить все прочие, и при этом неподсудна ничему»[345]. Джентиле утверждает¸ что «оценивать философию – значит философствовать»[346]. Несмотря на то, что факты философии принадлежат прошлому, когда мы думаем о них, они неизбежно превращаются в акты. Когда мы, изучая чью-либо философию, погружаемся в структуру аргументов, мы, нашими духовными усилиями, проживаем их заново вместе с теми, кем они были созданы. Эти акты, направленные нами на постижение философии, находятся вне времени, иными словами – они вечны[347].

---

[344] Ibid. P. 202.
[345] Ibid. P. 204.
[346] Ibid. P. 204.
[347] Наглядной иллюстрацией фундаментального характера философии в системе Джентиле является определение, данное им в поздней (опубликована в 1933 году) работе «Введение в философию»: «Философию можно было бы определить как усилие, совершаемое рефлексивной мыслью, дабы обрести критическую достоверность истин, являющихся достоянием здравого смысла, тех истин, которые каждый человек естественно ощущает и которые составляют прочную структуру ментальности, служащей опорой каждому, чтобы жить». Gentile G. Introduzione alla filosofia. Firenze: G.C. Sansoni, 1952. P. 1.

Чтобы показать уникальность примера с историей философии, Джентиле рассматривает четыре вида иных активностей духа, которые, как утверждает мыслитель, не имеют истории. Это искусство, религия, наука и «жизнь» (*la vita*), понимаемая как «воля и практика»[348]. В чем фундаментальные различия между философией и перечисленными видами духовной практики? Ключевое отличие искусства от философии в том, что искусство выражает только лишь мир художника, полностью оторванный от реального мира и сотворенный волей творца художественного произведения. Искусство стремится к субъективности (в противоположность философии, которая стремится к объективности). Суть искусства – именно в свободном творчестве художника, поэта, писателя.

Схожая аргументация применяется Джентиле в отношении религии, которая, по его мысли, «является полной противоположностью искусству»[349]. Религия предполагает абсолютную непознаваемость объекта, нетерпимого не только к наличию активного субъекта, но и к иным объектам[350]. Её история в актуалистском понимании столь же невозможна, сколь и история искусства[351]. По Джентиле, «в своей религиозности дух недвижим; он

---

[348] Французская современница Джентиле Камиль Шувер в своём анализе актуального идеализма представляет классификацию видов активности духа у Джентиле в понятиях традиционной гегельянской диалектики: искусство как абсолютный объект, религия как абсолютный субъект, философия как синтез абсолютного субъекта и абсолютного объекта. Schuwer C. La pensée italienne contemporaine L'idéalisme actuel : Giovanni Gentile (Suite) // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 98 (JUILLET A DÉCEMBRE 1924). P. 86.

[349] Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. P. 216.

[350] Здесь Джентиле оговаривается, что подлинно религиозным чувством может быть только монотеистическое исповедание, но никак не политеизм. Философ понимает, что его аргументация неприменима к политеистическим культам, однако, согласно его мысли, они не являются вполне религией, поскольку в них объект не противопоставляется субъекту со всей определенностью и допускается возможность дифференциации объектов.

[351] Джентиле возвращается к рассуждению об искусстве и религии в одноименной статье 1923 года: «Искусство и религия представляют собой два противоположных полюса: с одной стороны, бесконечный субъект; с другой – бесконечный объект. Одна бесконечность исключает другую. Поэт находит мир в своём сердце; святой находит там

приходит в движение только путем непрерывного преодоления собственного религиозного аспекта и его поглощения в философии»[352]. Согласно актуальному идеализму, история религии в своём рациональном прочтении обесценивает собственно религиозное содержание религии, устремляясь к философии. С другой стороны, при рассмотрении религии с точки зрения её специфики, мы не можем рассуждать о её истории, поскольку религиозное мировоззрение не предполагает развития. Если мы подходим к искусству и религии с точки зрения диалектического развития духа, мы оказываемся в сфере влияния философии. Подлинно диалектическая история искусства и религии – это история философии[353].

Отделив философию от искусства и религии, Джентиле идёт дальше и рассматривает специфику науки. Казалось бы, наука должна быть ближе к философии, чем предыдущие две сферы духовной деятельности, поскольку, как и философия, является строго рациональной деятельностью. Ключевое отличие науки от философии, по Джентиле, в том, что наука не является универсальной. «Каждая наука является одной из многих, и потому специфической»[354], - пишет итальянский философ. Как только наука начинает выходить за пределы своей предметной области, она становится философией. Философия, в отличие от науки, носит подлинно критический характер – она объясняет реальность в её тотальности, проверяет каждое свое положение и каждый аспект. Наука таким образом, является «слабейшей и

лишь пустоту и обращает свой взор к далекому небу». Gentile G. ART ET RELIGION // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 30, No. 4 (Octobre-Décembre 1923). P. 491.

[352] Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. P. 217.

[353] Как справедливо отмечает Эвелин Бюисьер, в актуализме Джентиле «история философии не является такой же историей, как все остальные; она является истиной исторического чувства для всего, что имеет историю». Посредством *circoli solidi* Джентиле замыкает историю философии и философию в одном бесконечном процессе взаимополагания. В конечном итоге, процесс философствования на протяжении всей истории философии даётся в акте философствования «здесь и сейчас». См. Buissière É. ÉTERNITÉ DE L'ESPRIT ET ACTUALITÉ DE LA PENSÉE DE HEGEL À GENTILE // Les Études philosophiques, No. 3, Emmanuel Lévinas (1996-2006) (Juillet 2006). P. 391.

[354] Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. P. 219.

наиболее наивной формой философии»[355]. Все науки работают с реальностью предполагаемой, а не полагаемой духом, потому им непонятен высший порядок духа, состоящий в синтезе единства и множественности. Их реальность оказывается хаотичной множественностью. Согласно Джентиле, история науки, как и история искусства и история религии, возможна исключительно в форме истории философии. Он проводит ряд параллелей между наукой и религией, указывая на то, что наука преклоняется перед предполагаемой до неё реальностью с тем же чувством, что и религия перед своим таинственным Богом. Между наукой и искусством также находится немало общего, в частности – чистая феноменальность субъективного, «столь же фрагментарная, как и фантазии поэта»[356]. Подлинный синтез всех этих видов духовной жизни может дать только «акт духа, единственно реальный как нерушимое единство субъекта и объекта, единство, развитие которого является философией в её истории»[357].

Последнее важное понятие, отличное от философии, которое рассматривается Джентиле, это «жизнь, практическая активность, воля»[358]. Философ утверждает, что противопоставление теоретического и практического начал не просто непродуктивно, но и вовсе непригодно. Главная ошибка всей дохристианской философии была именно в противопоставлении духа природе, теории – практике. Христианская философия, при всей её глубокой духовной интуиции, которая признаётся Джентиле, ввела понятие благодати, которое сделало невозможным постижение духа как воли. С позиций актуального идеализма всё это представляется устаревшим взглядом на вещи. Согласно Джентиле, жизнь, которую можно понимать как с духовной точки зрения, так и с природной, является реальностью, порождающей как волю, так и интеллект. Воля и

[355] Ibid. P. 221.
[356] Ibid. P. 224.
[357] Ibid. P. 225.
[358] Ibid. P. 225.

интеллект идентичны друг другу, они неразделимы. Разделение на практическое и теоретическое, жизненное и научное, объясняется Джентиле как постижение конкретного в одном случае и абстрактного в другом. «Говорить о смерти и умереть – это разные вещи»[359], - поясняет философ. Духовная жизнь, будучи отличной от философии, существует в виде философии. Полагаемая перед сознанием как реальность, внешняя его опыту, она может восприниматься исключительно в философской форме. «Философия, таким образом, является имманентной субстанцией каждой формы духовной жизни»[360], - заключает Джентиле[361].

Разъяснив исключительность философии как формы духовной активности, Джентиле подходит к формулированию ключевых положений доктрины актуального идеализма. Изложенное ниже является результирующими положениями «Общей теории духа как чистого акта» и фундаментом для социальной философии Джентиле, которая имеет ключевое значение для раскрытия темы нашей работы и обоснования её ключевых тезисов. «Мы можем обобщить нашу доктрину как теорию, в соответствии с которой дух, духовная реальность, является актом, полагающим свой объект во множественности объектов, примиряющим их множественность и объективность в собственном единстве как субъект. Теорию, выводящую из духа каждый предел пространства и времени и каждое внешнее условие»[362], - пишет Джентиле. История играет ключевую роль в системе актуального идеализма – роль реальности в её конкретности, роль основы для абсолютной свободы духа. Таким образом, фундаментальная онтология Джентиле

---

[359] Ibid. P. 227.
[360] Ibid. P. 228.
[361] Британский современник трактует это положение актуального идеализма как утверждение, согласно которому «философия является высшей формой самосознания, совершенной формой опыта, и, поскольку опыт является всем, что может быть реально, философия является единственной реальностью». Smith J.A. The Philosophy of Giovanni Gentile // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 20 (1919 - 1920). P. 74. Представляется, что подобная трактовка всё же слишком радикальна.
[362] Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro. P. 230.

предполагает единую реальность, единую первооснову, в конкретности которой возможна множественность. Субъект, познающий и осознающий целое, познаёт и осознаёт себя как целое, как реальность, как единое. Помимо этого, система актуального идеализма предполагает абсолютный формализм (*formalismo assoluto*). Подлинная наука, по Джентиле, должна возвыситься до сознания реальности как духа. Если рассматривать трансцендентальную активность духа как форму, то нет ничего вне этой формы, в том числе – материи как внешнего и изначально полагаемого относительно духа. Дух как акт полагает всё. Мысль оказывается абсолютной формой.

С позиций актуального идеализма мы не можем воспринимать мир как внешнюю нам реальность. Соответственно, его законы оказываются нашими законами, из чего Джентиле выводит крайне важное для его социальной философии понятие долга (*dovere*). «Что есть долг, если не единство нашего закона и закона вселенского?»[363], - ставит вопрос философ. Отделение себя от целого, эгоизм, является проявлением отсутствия морали в человеке. Поскольку в процессе самопознания и самосвершения духа моральное сознание укрепляется, углубляется и духовное понимание жизни. Зло, боль, эгоизм, ошибки, аморальность при этом не являются тем, что должно полностью исчезнуть из мира в процессе раскрытия реальности как понятия-в-себе (*conceptus sui*), напротив – они должны вечно присутствовать в мире, поскольку без них невозможно познать добро, удовольствие, истину и мораль; они играют роль небытия благой реальности. Благой характер духа, в силу активности последнего, выводится из внутреннего поглощения духом собственного «внутреннего врага». Дух, который остановился, окаменел, прекратил развиваться, не является духом в полной мере – он становится природой, недвижимым миром (положенным, а не полагаемым). Таким

[363] Ibid. P. 235.

образом, нет абсолютного добра и абсолютного зла. Зло выступает как средство для абсолютно формальной реализации добра.

Далее Джентиле делает ряд выводов относительно «Я». «Я» является духовной реальностью, идентичностью самости с самой собой. «Я» при этом дублирует себя и находит себя в другом. Из этой диалектики «Я» и другого Джентиле выводит реальность субъекта как чистого субъекта, реальность объекта как чистого объекта, реальность духа как единства субъекта и имманентности объекта в субъекте. «Если нет субъекта, то что может мыслить? Если нет объекта, то о чем будет мыслить мыслящий?»[364], - ставит вопросы философ. Действительно, наше мышление предполагает субъектность как таковую, «Я» как личность. Вместе с тем, без тождества субъекта и объекта познание невозможно. Множественность в антропологическом смысле, таким образом, выводится из самодифференциации «Я». Отсюда следует, что подлинным синтезом в актуалистской диалектике оказывается не синтез субъекта и объекта (как тезиса и антитезиса), но «лишь субъект, настоящий субъект, реализуемый в процессе, посредством которого он преодолевает идеальность чистого абстрактного субъекта и сопутствующую идеальность чистого абстрактного объекта»[365]. «Этот синтез как конкретная реальность самосознания является процессом, который предстаёт не как факт, но как акт, живой и вечный акт: истинно размышлять о чём-либо означает реализовывать это»[366], - заключает Джентиле.

Углубляя антропологический аспект «Общей теории духа как чистого акта» философ задаётся вопросом о самореализации созидающего духа, которая предстаёт как царство человека (*regnum hominis*), которое, в свою очередь, является полнотой свободы и господства над природой. Природа

---

[364] Ibid. P. 239.
[365] Ibid. P. 239.
[366] Ibid. P. 240.

для нас оказывается «вечными прошлым в нашем вечном настоящем (*l'eterno passato del nostro eterno presente*), железной необходимостью прошлого и абсолютной свободой настоящего». Мир оказывается для нас вечной историей, в которой запечатлен постоянно свершающийся триумф человека над силами природы. Мы, субъекты, множественность «Я», не являемся изначально тем, чем мы должны стать, но мы становимся тем, чем должны, полагая себя в актах. В действиях, которые мы вершим. «Глубокое дыхание универсального»[367] проявляется в нашем самосознании.

В завершение «Общей теории духа как чистого акта» Джентиле даёт ответ на крайне важный вопрос с точки зрения нашего исследования, а именно – на вопрос о различии актуального идеализма и мистицизма. Фашизм в целом и его интеллектуально-идеологическую сторону в частности отдельные исследователи характеризуют как иррациональный, делающий упор на религиозно-мистические основания. Если мы принимаем актуальный идеализм Джентиле за философскую основу доктрины фашизма[368], то данное утверждение является ложным по крайней мере относительно интеллектуальных основ фашизма.

Действительно, актуалистский тезис о мире как о духовном акте (или об акте мысли), синтезирующим множественность в едином, может показаться мистическим. Рассматривая философию Джентиле, мы можем легко прийти к тому же выводу, к которому пришёл Бенедетто Кроче: предполагаемое единство человеческого и природного, в котором человеческое является божественным, а божественное – человеческим, является мистической концепцией. Джентиле соглашается с тем, что и актуальный идеализм, и мистицизм утверждают, что всё едино. Однако, при этом мистик теряет индивидуальное в «тёмной ночи души» (*notte oscura dell' anima*), с энтузиазмом отдавшись бесконечному. Действие становится необъяснимым.

[367] Ibid. P. 242.

[368] Данный тезис будет обоснован в параграфе 3.3.

Абсолютная реальность мистика лишена субъектности – она является абсолютным объектом. От индивида, субъекта в мистическом миропонимании не зависит ничего. «Идеализм примиряет все различия, но, в отличие от мистицизма, не стирает их, а принимает конечное не менее решительно, чем бесконечное, а различия – не менее твёрдо, чем тождество»[369], - поясняет Джентиле. Актуальный идеализм исходит из «Я», дух проявляет себя через акты субъекта. «Я не есть Я, без того, чтобы быть «Я думаю»; и что «Я думаю» всегда едино постольку, поскольку оно есть «Я». Множественность всегда принадлежит абстрактно полагаемому содержанию сознания; в реальности оно всегда примиряется с единством «Я». Подлинная история – не та, что разворачивается во времени, но та, что вечно собирается в акте мышления, в котором она действительно проявляется»[370], - заключает философ.

2.2. Практическая философия Джентиле. Этика и государство. Роль науки и философии. Политическая философия.

Рассмотрев эпистемологию и онтологию Джентиле, а также введение в антропологию философа, изложенные в «Общей теории духа как чистого акта», перейдем к анализу практической философии итальянского мыслителя, понять которую необходимо для перехода к рассмотрению его политической философии. Ключевая в данном контексте работа Джентиле, к которой мы будем обращаться – книга «Генезис и структура общества», написанная философом в августе-сентябре 1943 года и увидевшая свет уже после его смерти. Это один из последних текстов, написанных Джованни Джентиле. Во многом потому его можно рассматривать как сумму его убеждений касательно практической философии.

Как было показано выше, актуальный идеализм предполагает единство мысли и действия, знания и воления, теории и практики. В нашей обыденной

[369] Ibid. P. 255.
[370] Ibid. P. 265.

жизни мы мыслим и принимаем решения, которые позволяют нам решать те или иные проблемы. При этом, в силу того, что всё едино, мы не можем рассматривать нашу реальность как внешнюю нам. Таким образом, все наши действия имеют морально-этический характер, и о них можно судить с точки зрения категорий ответственности и долга. «Сущность этики заключается в акте мысли, в котором пребывает весь моральный мир»[371], - пишет Джентиле. Под актом мысли философ подразумевает самосознание индивида, «априорный синтез противоположностей (субъекта и объекта)»[372], в котором заключается природа индивидуального человеческого бытия, его «Я». Человек раскрывается полностью только во взаимодействии с другими людьми, только через другого он может подняться над собой-наличным к себе-идеальному. Что, в таком случае, представляет из себя его «Я», его эго в практическом смысле?

Джентиле соглашается со знаменитым изречением Аристотеля о том, что человек является политическим животным. Некоторые мыслители представляют его как предельный образец индивидуального как единичного, сумма которых составляет человеческое общество. Согласно Джентиле, подобный социальный атомизм, концептуально не признающий общества как целого, представляющий общество как механическую аггрегацию атомарных индивидов, является воплощением материалистического духа, который убивает все ценности, всю этику, всю мораль. Подобная социальная онтология неизбежно ставит индивида в позицию обусловленного внешними условиями, а значит – сущностно лишенного свободы. «Человеческий опыт человечности является опытом его Эго, которое говорит и поет, думает и чувствует, желает и волит, и в целом составляет его собственностью реальность посредством его непрерывной активности»[373], - пишет Джентиле. Он утверждает, что духовная жизнь человека уникальна и глубоко

[371] Gentile G. Genesi e struttura della società. Firenze: Editore Arnoldo Mondadori, 1954. P. 37.
[372] Ibid. P. 37.
[373] Ibid. P. 42.

индивидуальна, но в то же время всегда, где есть «Я», есть и «Мы». В ценностях, которые мы разделяем. В языке, на котором мы говорим. В искусстве, которым мы восхищаемся. Более того, по Джентиле, «Мы» всегда предшествует «Я»: «Сообщество, которому принадлежит индивид, является основной его духовного существования; оно говорит его ртом, чувствует его сердцем, думает его мозгом»[374]. В этом заключается имманентный закон существования человека в обществе. Внутренний голос, с которым мы сверяем свои замыслы и свои чувства, является голосом идеального, внутренним «гласом народа» (*vox populi*). Совершая акты, мы действуем не только от своего лица, но как «толкователи» (*interprete*) общего: «Итальянец, который чувствует, что он итальянец, говорит за всю Италию; человек – за человечество; отец – за всех отцов; сын – за всех сыновей, солдат – за всех солдат, и так далее – каждый за всех»[375]. Как это может не противоречить уникальности человеческой индивидуальности? Джентиле в своей социальной философии применяет к человеку тот же аргумент, что и к духу в онтологии – человек объединяет единство и множественность. Нам дана множественность налично существующих индивидов, и в то же время – идеальное «Мы» сообщества. В индивиде совпадают эти два начала – универсальность и индивидуальность, и проявляются в актах[376].

---

[374] Ibid. P. 44.

[375] Ibid. P. 47.

[376] В этом контексте следует вспомнить об отношении Джентиле как историка философии к эпохе Возрождения. Он отмечал, что, безусловно, в итальянском Возрождении было много светлого и наполняющего души итальянцев гордостью, однако все устремления, как философские, так и практические, были крайне индивидуалистическими. Это было причиной того, что силы покидали итальянцев – Италия того времени, не будучи нацией в полном смысле, не имея единого государства, никак не отвечала актуалистскому требованию единства индивида и государства, поскольку необходимый социальный компонент отсутствовал. Отсюда – противопоставление «старой Италии» (до Рисорджименто) и «новой Италии», зародившейся в эпоху Рисорджименто и получившей своё продолжение в годы фашизма. Именно по этой причине Джентиле, несмотря на всё его восхищение Данте и Бруно, проводит прямую линию исторической преемственности к фашизму от Рисорджименто, но не ранее. Для него именно Италия, задуманная Мадзини, является подлинной. Подробнее см. параграф «Humanism Reborn and Fulfilled: From

Когда Джентиле говорит о человеке, он не рассуждает в эмпирических категориях пространства и времени; человек в актуальном идеализме – это всегда проявление действия духа. Рассуждая о сообществе, он говорит не о сообществе как эмпирическом факте, случайно сложившимся в результате совместного проживания отдельных индивидов на конкретной местности, но об идеальном сообществе, суть которого заключается в общих для всех ценностях, принципах, языке и идентичности. Увеличивая масштаб рассуждения, Джентиле утверждает, что двойственная идеальная природа индивида порождает цивилизацию, которая, является в человеческом сознании и самосознании. Самосознание не дано нам как естественное свойство духа – это всегда результат работы над собой. Индивид тяготеет к идеальному, универсальному, и через работу (через акты) продвигается к постижению универсальных истин и ценностей. Человек не рождается человеком в полной мере – он развивается в процессе своей жизни. Джентиле говорит, что мы воспринимаем новорожденных младенцев как индивидов, имеющих права, лишь потому, что мы рассчитываем, что в будущем они станут свободными творческими индивидам – таким образом, мы выдаем им некоторые авансы. Иногда, при этом, они нас подводят, и не оправдывают ожиданий. «Иногда стоит ограничивать права и взрослых людей, ограничивать в необходимых пределах признание обществом их индивидуальности»[377], - отмечает Джентиле. Суть рассуждения итальянского философа об индивиде в обществе заключается в следующем: родиться в пространстве и времени как отдельное бытие недостаточно для того, чтобы стать индивидом. Чтобы стать людьми в полной мере, мы обретаем самосознание, обретая через него самих себя и подчиняя себе реальность. Мы возносимся над множественностью к универсальности. Если мы не делаем этого, то мы не заслуживаем тех прав, что нам приписываются. Как

Positivism to Giovanni Gentile’s Actualism” главы “Philosophy and Revolution: Italian Vichianism and the “Renaissance Shame” у Rubini R. The Other Renaissance. Italian Humanism Between Hegel and Heidegger. The University of Chicago Press, 2014. P. 84 – 104.

[377] Gentile G. Genesi e struttura della società. P. 51.

личности, обладающие своей спецификой, в процессе актуальной универсализации мы предпринимаем усилия, чтобы растворить свои неидеальные частные аспекты в моральности и законности человеческого как целого, в чём, в свою очередь проявляется имманентность сообщества нам. «Человек не может крепко встать на твердую землю частного, не поднявшись к свободному воздуху универсального и утверждения себя в мире свободы»[378], - заключает Джентиле.

Следующее понятие, важное для практической философии Джентиле, - характер. «Характер – это постоянство воли (*constanza del volere*): постоянство, которое наделяет человеческое воление единством, необходимостью, рациональностью, универсальностью»[379], - даёт определение итальянский философ. Наш характер даёт нам силу не менять наши убеждения, не противоречить себе, преодолевать трудности и не отказываться от своих целей прежде чем они будут воплощены в действии. Характер обладает духовной природой – он позволяет нам проявлять единство воли в отдельных актах. Это органическое единство и завершенность индивидуальной воли. Быть человеком – значить жизнь осознанно, иными словами – проявлять характер. В силу своей идеальности характер имеет вневременную природу, предвосхищая актуальное существование. Одним из важнейших следствий характера, на которое Джентиле обращает особое внимание, является гражданское мужество (*il coraggio civile*). Это необходимое качество для жизни в обществе. Оно заключается в «непоколебимой верности велениям сознания в словах и на деле, и в принятии на себя полной ответственности за свои действия и свои отношения с другими»[380]. Бесхарактерный человек предаёт не только себя, но и общество, отрицания истины, являющиеся истоком жизни и ценностей.

[378] Ibid. P. 53.
[379] Ibid. P. 53.
[380] Ibid. P. 60.

Как уже было показано выше, у нашего человеческого эго есть имманентный ему alter, а именно – socius, который, по Джентиле, является для него не объектом, а таким же субъектом, как и оно само. В практической философии актуального идеализма эго-в-себе и не-эго-в-себе есть ничто. Они не в силах полагать друг друга. Мы без мира и мир без нас – это пустота, в которой нет никакой творческой потенции. Однако синтез, получаемый в результате диалектики эго и его alter socius, позволяет нам вознестись к нашей субъектности, к подлинной человечности и осознанной свободе. Объединяясь с socius, идеальным внутренним сообществом, наше эго начинает жить с ним общей духовной жизнью. Это проявляется даже в процессе нашего мышления, ведь во внутреннем диалоге всегда присутствует как «говорящий», так и его невидимый «собеседник». Человек, лишённый собеседника, является лишь половиной человека, следовательно – ничто. Наш внутренний собеседник – это голос нашего «Мы», трансцендентального общества. Диалектическая суть общества состоит не в механическом физическом сосуществовании на конкретной территории, но именно в этом взаимном диалоге, постоянном обмене между носителями сознания. «Стадо овец не является обществом»[381], - приводит пример Джентиле. «Подлинное начало общества, таким образом, идеально. Оно порождается имманентной диалектикой духовного акта как синтез субъекта и объекта»[382], - утверждает Джентиле. До утверждения трансцендентального общества, согласно Джентиле, человек неосознан и непознаваем. Как невозможно посмотреть на то, что предшествует самосознанию, так и невозможно и рассмотреть человеческое до точки формирования трансцендентального общества. До «пробуждения» мы можем обнаружить только спящую и безжизненную вселенную.

[381] Ibid. P. 68.
[382] Ibid. P. 71.

Согласно актуальному идеализму, быть человеком – значит мыслить. В широком смысле это означает: понимать себя, понимать мир вокруг себя, понимать предельные основания вещей, понимать Бога. Это то, к чему, так или иначе, стремятся все люди, осознанно или неосознанно. Подлинное понимание заключается в «редукции внешней инаковости к внутренней»[383]. Это подлинное понимание является «нерушимой цепью любви, соединяющей нас с нашим ближним»[384]. Оно требует «верности, приверженности, принятия»[385], иными словами – это не отстранённое состояние сознания, но постоянное практическое действие. «Любовь – это не следствие, но завершенное совершенство знания»[386], - делает акцент Джентиле. Любимое нами, будь то человек, занятие или вещь, является центром притяжения нашего внимания, объектом постоянной деятельной заботы. «Абсолютно верно, что необходимо любить, чтобы понимать, но мы должны добавить, что столь же необходимо понимать, чтобы любить»[387], - утверждает философ. Таким образом, Джентиле выводит, что наше мышление является необходимым компонентом нашего этического опыта. То, что философ называет моральным чувством, в свою очередь рождает чувство долга – истинна не рефлексия о долженствовании, а именно чувство. Долг в системе Джентиле – категория императивная. Вся множественность долга (если подходить к нему как в внешнему нам) в конечном итоге сводится к одному уникальному и в то же время единому для всех нас долгу – долгу как нашей внутренней реальности и внутренней обязанности; добру как реальности, которой мы можем достичь посредством нашей творческой активности; ценностям, определенным актуальностью духа; преодолению вечного зла, которое есть ничто («непознаваемый хаос жестокой природы, механицизм, духовная тьма, уродство, ложь»), с чем на протяжении всей

[383] Ibid. P. 77.
[384] Ibid. P. 77.
[385] Ibid. P. 77.
[386] Ibid. P. 78.
[387] Ibid. P. 79.

истории борется человечество. Зло является давлением материального, «обрезающим нам крылья и не дающим взлететь к небесам, к которым нас призывает дух»[388]. Что же есть, в таком случае, добро? «Если мы хотим назвать добро по имени, которое воссияет перед взором человечества, назовём его свободой»[389], - подводит итог этическому отступлению Джентиле.

Переходя непосредственно к социальной философии, Джентиле даёт определения государства, нации и права. «Государство является общей и универсальной волей»[390], - пишет философ. В государстве проявляется конкретная воля нации. Что такое нация? Это не общая земля, какое-то сообщество со своими обычаями, языком и традициями – всё перечисленное является, по Джентиле, «материей» нации, но не её «формой». Нация существует только в том случае, когда «люди осознают её «материю», принимают её в своих сердцах как субстанциальное содержание собственной духовной основы, подлинный объект национальной воли»[391]. Государство, будь оно «задуманным» и идеальным, либо уже налично существующим, является конкретным проявлением этой воли. Национальность, в свою очередь, является вторичным следствием существования государства. Таким образом, в социальной философии актуального идеализма нация первична как форма, государство является её конкретным выражением и позволяет существовать национальности в гражданском смысле. Что такое право? По Джентиле, это «воля государства»[392]. Право существует постольку, поскольку есть государство, ибо вне государства нет и государственной воли – права. В праве гражданин «находит свой предел, допущение своего существования и условие своей свободы»[393]. Право выступает как *уже*

---

[388] Ibid. P. 88.
[389] Ibid. P. 88.
[390] Ibid. P. 88.
[391] Ibid. P. 88.
[392] Ibid. P. 89.
[393] Ibid. P. 90.

принятое решение государства как универсальной воли. Оно не ограничивает абсолютную свободу человеческих духовных актов, а подтверждает её.

Далее Джентиле рассуждает о противопоставлении правительству (*governo*) управляемых (*governati*) (граждан, не принимающих решения в части государственного управления), которое ложно трактуется как дуализм государства и его граждан. Ложность этого противопоставления заключается в том, что это, по сути, является абстрактным правилом, лишенным конкретности: государство творит законы и следит за их исполнением, граждане, попадающие под власть этих законов, подчиняются им. При этом без морального согласия управляемых со справедливостью устанавливаемых и исполняемых законов ни одно правительство не сможет устоять. Факт согласия и общественного одобрения снимает эту ложную оппозицию. Это правило универсально и независимо от формы правительства – будь оно демократичным или абсолютистским, либеральным или авторитарным[394]. Эти оппозиции также представляются Джентиле весьма условными: «Философ всегда должен подчёркивать, что власть не должна уничтожать свободу, а свобода – претендовать на то, чтобы действовать вне власти. Ни одно из этих понятий не может существовать само по себе; необходимость их синтеза является следствием сущностно диалектического характера духовного акта»[395].

Все политические формы, по Джентиле, лишь отвечают на определенные вызовы времени, решают исторические проблемы. Проблемы, которые

[394] Во «Введении в философию» Джентиле раскрывает данный тезис жестче: «Государство в своей сущностной интериорности — не только этическая воля, но и вообще самосознание; и, стало быть, полная и совершенная человечность. Напротив, нередко государство подменяют правительством и, более того, физическими лицами, в которых воплощено это правительство. И не видят, что данные лица и само правительство — не государство, а только элементы формы, в которой осуществляется государство». Gentile G. Introduzione alla filosofia. P. 163.

[395] Gentile G. Genesi e struttura della società. P. 92.

ставили перед собой синдикализм и коммунизм, сущностно схожи с теми, что решал либерализм за несколько веков до них. В конечном итоге все они должны приходить к одному – к утверждению множественности индивидов в духовном единстве государства. Борьба с государством, ложно навязываемая отдельными политическими идеологиями, является путем в никуда, в пустоту, в «ничто». Исток этой идеологической ошибки понятен – это материалистическая онтология, согласно которой есть лишь масса индивидуальностей, но никогда нет целого. В этом нет ничего, хоть сколь-либо связанного со свободой – обращаясь к Мадзини, «либералу, который понимал, что такое свобода»[396], Джентиле показывает, что человек, понимающий свою природу, свободен как часть целого, если целое свободно, и несвободен как часть целого, если целое несвободно. Весь пафос освободительной борьбы эпохи Рисорджименто происходит из этого убеждения, которое Джентиле берёт у либералов-идеалистов XIX века: «индивид может быть свободен только в свободном государстве. Или, точнее, свободный индивид является свободным государством, поскольку государство – не отношения между индивидами, но содержится в индивидах, в единстве частного и универсального, составляющего их индивидуальность»[397]. Государство, если оно действительно является конкретной актуальностью воли индивидов, имеет те же ограничения, что и индивид – в этом смысле оно является этическим. Универсальность законов, полагаемых государством, имеет силу только в этом случае. Так Джентиле выводит, что государству присуща имманентная этика. Из тезиса о том, что этическое государство является ценностью, может быть выведена теократия. Итальянский философ призывает не стесняться этого, ибо, если мы принимаем государство как актуализацию нашей воли, мы, в определённом смысле, приписываем ему божественную природу. Этика и мораль – ключевые атрибуты духа. Государство, воплощая дух нации, не может не

[396] Ibid. P. 98.
[397] Ibid. P. 98.

быть моральным. «Дух это моральность, свобода»[398], - утверждает Джентиле. Государственные институты должны защищать проявления свободы – в этом заключается моральный долг государства как целого.

От определения нации, государства и права Джентиле переходит к анализу взаимодействия государства и форм социальной и духовной жизни: экономики, религии и науки. Философ начинает с экономики, которая является необходимой формой практической деятельности людей, а значит – и государства. Джентиле рассматривает экономическое как практическое в широком смысле; как деятельность, руководимую принципом полезности, и об успехе которой можно рассуждать с точки зрения эффективности. Критерии эффективности, по Джентиле, применимы для низших животных в той же степени, что и для человека, с той лишь разницей, что животные лишены понимания свободы, свойственного исключительно человеку. Более того, животные могут показаться даже более «утилитарными», чем люди, в силу того, что руководимы гедонистическими принципами, воспринимаемыми механически (иными словами – инстинктивно). В общем виде, это справедливо и для экономической активности как таковой – её целе-рациональная природа также имеет механический характер, который проявляется в поиске наиболее оптимального решения той или иной практической задачи. Однако полезность, получаемая человеком, и полезность, получаемая животным, всё же сущностно различны. В специфически человеческом восприятии полезность является *causa sui* – полезны не окружающие предметы, не конкретные результаты труда, но процесс, посредством которого мы получаем удовлетворение. «Счастье и радость жизни заключатся в нас, а не в вещах»[399], - пишет Джентиле.

Вещи, вместе с тем, безусловно играют в этом роль, поскольку человек является и душой, и телом одновременно. Мы работаем над нашим телом,

[398] Ibid. P. 102.
[399] Ibid. P. 108.

чтобы оно было более совершенным механизмом для актуализации духовных целей, образовываем и одухотворяем его; тело присутствует в нашем синтезе как творческих субъектов. Вместе с тем, оно всё равно принадлежит дочеловеческому, царству необходимости, царству природы, не знающему свободы. Вместе с ним к нему принадлежит и вся сфера полезности, координируемая механически. Без неё имманентное существование невозможно, однако она находится в подчинённом состоянии относительно духа, является его инструментом. «Природное – значит механическое, а механическое – значит математическое»[400], - продолжает рассуждение Джентиле. Отсюда, собственно, очевиден механический характер современной математизированной экономики с её строгим детерминизмом, жесткими причинно-следственными связями. «Экономическая теория дочеловечна; для подлинно человеческой воли характерно постоянное стремление к вторжению в этот механизм, к отклонению строгих математических формул в целях приведения этого механизма в соответствие с изменяющимися требованиями политической жизни, управляемой в соответствии с принципом свободы»[401], - утверждает Джентиле. Словосочетание «политическая экономия» с точки зрения актуального идеализма вообще не имеет никакого смысла – политика является сферой духовной свободы, экономика – сферой природной необходимости. Вместе с тем, Джентиле не выступает категорически против любого утилитаризма и гедонизма – только против того, который продиктован низшими природными стремлениями. Полезность и удовольствие могут иметь и духовный характер, как, к примеру, понимание полезности, основанное на свободе, или удовольствие от познания. В конечном итоге, итальянский философ утверждает, что у государственной воли, как и у человеческой, есть определённый экономический компонент, однако «его необходимо трансцендировать, преобразовать в свете свободы, наделить этическими и

[400] Ibid. P. 116.
[401] Ibid. P. 116.

духовными ценностями»[402]. Как человек не является рабом природы, так и государство не должно находиться в рабстве у экономических процессов[403].

Переходя к вопросам отношения государства и религии, Джентиле утверждает, что любая власть всегда балансирует между двумя противоположностями – теократией и полным отделением церкви от государства в духе псевдолиберальной демократии. Политическая жизнь находится в тесной взаимосвязи с жизнью духовной, потому государство не может игнорировать религиозный вопрос (а именно – веру, убеждения и обычаи народа), ему необходимо найти решение. Как это сделать? Джентиле представляется весьма естественным альянс между государством и церковью. В силу божественной природы справедливого государства в системе актуального идеализма, между ними, в сущности, много общего. Вместе с тем, Джентиле проводит важное различие между позитивным и негативным секуляризмом. Последний является следствием низких форм утилитаризма и гедонизма, тогда как первый, принимая религиозное, трансцендирует его и возносится выше. Религия является конструктивным элементом коллективной воли, которую воплощает в себе государство. Её не может не быть вообще, как не может не быть искусства и морали. Государственная политика, лишенная религиозного чувства, бездушна и механистична. Религиозное имманентно моральному.

Последний важный вопрос касательно природы государства, которого касается Джентиле в рассматриваемой работе, это вопрос об отношениях государства и науки. Как было показано в ходе рассмотрения вопросов познания в «Общей теории духа как чистого акта», наука, чтобы преодолеть

---

402 Ibid. P. 120.

403 Продолжая логику Джентиле, можно с той же степенью уверенности утверждать, что государство не должно находиться в рабстве у экономистов, исходящих из абстрактных математических схем и диктующих своё видение государственной политики исходя из теоретических предписаний неоклассической экономики. В актуальном идеализме они находятся в строго подчиненном отношении к политикам и тем, кто разбирается в «науках о духе», кто способен рассматривать политические проблемы исторически и философски.

эмпирические частности и свой собственный догматизм, неизбежно должна занять философскую точку зрения. Философия, как самая совершенная форма актуального проявления духа, проникает повсюду – в воздух, которым мы дышим, в наши мысли, формирует наше мировоззрение и нашу веру. «Все философствуют; философия бежит по улицам под личиной «здравого смысла», в виде осведомленности человека о себе самом и о мире, к которому он принадлежит»[404], - пишет Джентиле. Таким образом, философия неизбежно должна находиться в каком-то контакте с государством как абсолютной формой самосознания нации. Вместе с тем, как правило, отношения государства и философов на протяжении всей истории человечества были весьма прохладными. Причина этого в том, что «философия – это сознательное стремление к абсолютному знанию, и потому прежде всего другого она требует безоговорочной свободы»[405]. По Джентиле, философия может критиковать, контролировать и судить любую мысль и любую сферу мышления. Философы в государстве, как правило, играют роль главных критиков государственной политики. Казалось бы, почему государству не следует в принципе отрешиться от философии, как и от религии, и заниматься своими мирскими проблемами? Ответ на этот вопрос, по Джентиле, в том, что в число мирских дел государства входят вопросы образования и культуры[406]. В самосознании целого это играет критично важную роль. Отмеченная выше критическая роль философа воспевается Джентиле: «Философ всегда должен быть апостолом идеального, никогда не охранителем и защитником статус-кво»[407]. Итальянский философ даже высказывает мысль о том, что такой феномен, как «государственная

[404] Ibid. P. 128.
[405] Ibid. P. 128.
[406] Сюда Джентиле помещает образование как таковое, включая такие критикуемые им выше науки, как экономика и математика, поскольку они также занимают своё место в системе наук и человеческого познания в целом.
[407] Ibid. P. 132.

философия», сущностно вреден[408]. Одновременно с этим Джентиле признаёт, что «сущностно критическая активность философии включает в себя обязательное признание определенного положительного содержания в каждом режиме или специфической организации государства в его исторической актуальности»[409]. Государство, управление которым осуществляют конкретные государственные служащие, придерживающиеся собственных философских убеждений, конкретно в определенном пространстве и историческом времени. Правительство принимает решения исходя из конкретных проблемных ситуаций. Даже если философия, которой придерживаются те или иные должностные лица, ошибочна, в ней не может не быть чего-либо положительного. «В любом случае, полагаем мы философию в государстве или вне его, она остается необходимой государству, поскольку она необходима человеческой жизни как таковой. Без неё невозможно ни государство, ни религия, ни искусство, ни наука, ни мораль... Философия является постоянной бдительностью и рефлексией над тем, кто мы есть и что мы из себя делаем; горящее беспокойство, неудовлетворенность, не позволяющая нам принять себя такими, какие мы есть, и вещи такими, какими они кажутся »[410], - подводит итог Джентиле.

Разобравшись с природой государства, философ переходит к вопросам международной политики. Он сразу сталкивается с концептуальной проблемой: казалось бы, понимание государства, идентичного с самополаганием, свободного и бесконечного, должно противоречить множественности государств. Свобода государства кажется абсолютной только в вопросах внутренней политики, но не международной.

[408] Здесь целесообразно отметить, что, несмотря на то, что актуальный идеализм Джентиле был признан в годы ventennio государственной философией, самым характерным письменным памятником чему является сама «Доктрина фашизма», сам философ никогда не стремился извлечь личной выгоды из многочисленных общественных должностей, занимаемых им в фашистском государстве; более того, он отклонял любые попытки прямого материального поощрения за свою активную общественную работу.

[409] Ibid. P. 133.

[410] Ibid. P. 134 – 135.

Бесконечность государства также иссякает в тот момент, когда оно находит своего *другого* – иное государство.

На самом деле, согласно Джентиле, множественность государств существует только в том случае, если мы рассматриваем их абстрактно и теоретически. Наша связь с нашим государством сравнима со связью иностранца с его государством, но не с нашей связью с иностранным государством, которое является для нас объектом теоретического знания. Подлинно «наше» государство всегда только одно – наше собственное; только оно дано нам в рамках практического опыта в полной мере. Поскольку мы являемся уникальным индивидами, то и государство у нас одно. Джентиле проводит аналогию между государством и родителями, которых мы также не выбираем. Мы, как государство, можем признать иностранное государство актом нашей воли. Международная политика всегда является бесконечным процессом самореализации государства как уникального субъекта. Зафиксированные на бумаге международные соглашения и нормативные акты международного права являются «решениями прошлого», иными словами – мертвыми. Сила государства, его духовная потенция проявляется в его деятельной актуальности, в бесконечном жизненном потоке, «вечной истории человеческой социальной жизни»[411]. Когда одно государство препятствует другому в достижении его целей, государства вступают в конфликты – войны, которые имеют множество ликов и могут вестись различными средствами. Победа в войне является признанием одним государством воли другого. «Причиной войны являются разногласия (*dissenso*), и её концом является ничто иное, как их преодоление»[412], - отмечает Джентиле. После восстановления мира граждане воевавших стран вновь возобновляют сотрудничество и, посредством проявления солидарности, обогащают свою духовную жизнь друг через

[411] Ibid. P. 138.
[412] Ibid. P. 139.

друга. Стремления различных воюющих стран, которые хотят увеличить свои территории и разрешить все будущие противоречия без дальнейшего возвращения к войне, являются, по Джентиле, одной большой иллюзией – «рано или поздно все империи оказываются в руинах»[413]. «Общечеловеческое государство» построить невозможно – «единство – это хорошо, но оно должно иметь место в разнообразии, включающем в себя все различия»[414].

Возвращаясь к вопросу об истории не с позиций фундаментальной онтологии, а с позиций практической философии, Джентиле утверждает, что государство, будучи процессом в развитии, в то же время является историей, поскольку лишь в государстве дух проявляется в его конкретности. «История государства является историей человечества как реальной индивидуальности, уникального универсального субъекта; это процесс развития уникального»[415], - пишет философ. Государство в идеалистическом смысле никогда не закончено – имея духовную ценность, оно всегда находится в свершении. Оно никогда не имманентно «до конца», более того, «трансцендентность государства является причиной, по которой оно принадлежит к царству свободы»[416]. Оно как трансцендентное имеет божественный характер, однако поклонение ему как чисто имманентному является ничем иным, как идолопоклонством. Конкретные исторические формы не заслуживают такого отношения, поскольку государство пребывает в постоянном самосвершении, которое иногда доходит до крайне точки самокритики, которая находит своё выражение в революции, которой Джентиле даёт следующее определение: «изменение государственного устройства»[417]. Консерваторы всех времён настаивают на приверженности существующим нормам, на статичности, и в этом, по Джентиле, их сущностная ошибка, поскольку политическое

[413] Ibid. P. 139.
[414] Ibid. P. 139.
[415] Ibid. P. 140.
[416] Ibid. P. 141.
[417] Ibid. P. 142.

сознание граждан не может быть статичным – оно всегда развивается, обновляется, стремится к чему-то новому. Политическая жизнь является «вечной самокритикой, вечной революцией»[418]. Эта революция свершается незаметно, каждый день, с каждым новым актом, происходящим в пределах государства[419]. Конечно, в отдельные кризисные моменты возможны восстания и вспышки насилия, но это происходит редко. «Совершенно верно, что история государства является историей его продолжительной революции, историей процесса, в котором действительно заключается государство»[420], - резюмирует Джентиле.

В практической философии актуального идеализма государство не может быть продуктом человеческой воли. Если индивид хочет создать государство, он должен им «обладать», «быть» им в идеалистическом смысле. Нам свойственно ощущать нашу принадлежность государству, общность нашей с ним судьбы, единство *res publica* и *res sua*. Последнее, по Джентиле, является тем самым ощущением политического, которое способствует развитию цивилизации. Философ воспевает «новейшую итальянскую систему представительства» как продукт «нового гуманизма», гуманизма культуры, освобождающего путь гуманизму труда. Сфера культуры у Джентиле охватывает все формы человеческой активности – все интеллектуалы, учёные, люди творческих профессий должны выработать единое сознание с людьми труда более простого и незамысловатого. «Ценность человека

---

418 Ibid. P. 143.

419 Любопытно, что в 1919 году, в ответ на обвинение либерала Марио Миссироли в консерватизме, Джентиле ответил, что он хотел бы быть «более либеральным, чем Вильсон, и более социалистом, чем Ленин». Это резкое заявление говорит о том, что уже в то время Джентиле был в поиске некоего «третьего пути», не найдя полного удовлетворения ни в либерализме, ни в социализме. Romano S. Giovanni Gentile, philosophe du fascisme // Vingtième Siècle. Revue d'histoire, No. 21 (Jan. - Mar., 1989). P. 73. Постоянная готовность к новым историческим этапам и свершениям характерна для Джентиле; в «Генезисе и структуре общества» он обосновывает это теоретически.

420 Gentile G. Genesi e struttura della società. P. 144.

необходимо оценивать по количеству и качеству его работы»[421], - подводит итог синдикалистскому по духу отступлению Джентиле.

Человек, в свою очередь, ни в коем случае не является социальным атомом – он един со своей семьей. Государство должно всячески поддерживать семейную политику, стремление человека иметь наследников, производить на свет новое поколение. «Любовь, которая создаёт семью, вечна; и эта любовь полностью проявлена в потомстве»[422], - пишет философ. Именно через институт семьи в человеке проявляется моральное чувство; он имеет крайне важное значение для здорового, живого государства.

Наконец, мысль Джентиле переходит в сферу политического. «Политика – это активность духа как государства»[423], - даёт определение философ. С целью понять политику как актуальный опыт, имманентный человеческому сознанию, он призывает избегать всех возможных абстракций – законов, налагаемых на волю; понимания государства как находящегося вне индивида, а не в нём самом; трактования самосознания не как акта воли, и наоборот; разделения теории и практики. Для Джентиле конкретный опыт политического акта идентичен конкретному опыту акта этического. Он выводит эту связь из свойств воли, которая, в бесконечном самосвершении, вбирает в себя весь мир социальных взаимоотношений. Политический акт свершается в вечности – будучи актом духа и актом сознательной жизни, он не имеет эмпирических начала и конца, не имеет границ, которых он не мог бы перейти. Неизменная идеальная цель политической жизни – самосознание духа. Достижение этой цели является этической задачей. Джентиле представляет этику как предел политического, имманентный в нём самом, но никогда полностью не раскрытый. Этика, как «форма сознательной активности, наиболее соответствующая природе духовного акта»[424],

[421] Ibid. P. 147.
[422] Ibid. P. 148.
[423] Ibid. P. 149.
[424] Ibid. P. 151.

предшествует политике – мы не можем совершать подлинно политические действия без обращения к этике. Помимо этого, этика подталкивает к политическим действиям[425]. Согласно Джентиле, уклонение от политики невозможно объяснить иначе как ленью и непроявленностью этического в человеке, а отнюдь не стремлением посвятить себя каким-то «высшим сферам», вроде искусства. Политика, безусловно, требует мужества, без которого не построить «царства духа», и наше сознание этического даёт нам это мужество.

Джентиле подробно исследует логику отстранения индивида от политики. Её исток – в разделении жизни на «частное» и «публичное» пространство. Это разделение исходит из представления о человеке как об атомарном индивиде, обладающем частными интересами, не совпадающими с интересами социума. «Истина состоит в том, что в государстве всё абстрактно «частное» становится «публичным» в конкретной ситуации»[426], - утверждает философ[427]. Нет такой сферы, до которой государству не было бы дела, что подтверждается наличием отраслей права, регулирующих нормы отношений индивидов друг с другом. Государство, в понимании Джентиле, универсально и трансцендентально – находясь в нас изначально, оно не допускает бегства от себя. Это единство индивида с государством представляется в актуальном идеализме как естественный порядок вещей,

---

[425] Как очень точно отметил один из англоязычных комментаторов Джентиле, в системе актуального идеализма свобода воли человека не является «свободой безразличия». Мы свободны только тогда, когда воля нашего «Я» сливается с волей «Мы», в чём проявляется подлинно этическое отношение к миру. Burdwood Evans V. The Ethics of Giovanni Gentile // International Journal of Ethics, Vol. 39, No. 2 (Jan., 1929), pp. 205-216.

[426] Gentile G. Genesi e struttura della società. P. 153.

[427] Здесь можно провести параллель между мыслью итальянского гегельянца Д. Джентиле и немецкого «философа жизни» О. Шпенглера (1880 – 1936), отмечавшего в работе «Пруссачество и социализм» (1920), что в подлинном государстве (то есть, в государстве немецком, противопоставляемом в данной работе Великобритании) «частное лицо», живущее исключительно собственными интересами, и не участвующее в политической жизни невозможно. При этом подданный участвует в жизни государства как неотчуждаемая часть организма, а не как «голосующий гражданин». Подробнее см. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002.

характерный для духа. Отсюда следует и естественность связи между политикой и этикой.

В сущности, отстранение индивида от политики и разделение жизни на «частную» и «публичную», по Джентиле, продиктовано стремлением скрыть частный интерес от государства, сократив, таким образом, сферу его полномочий. Философ приводит пример с католическими «частным» школами, которые во многих странах в то время являлись «альтернативной» ветвью образования наравне с обычными общеобразовательными. Подобное требование исключительных, неподконтрольных государству полномочий и возможностей, всегда является скрытой революцией, направленной против конкретного государства.

Таким образом, не остаётся ничего подлинно «частного», ограничивающего государственное вмешательство. Если воспринимать этот промежуточный вывод буквально, то можно помыслить себе государство-тирана, которое камня на камне не оставляет от человеческой свободы, полностью раздавив какие-либо проявления индивидуальности. Однако Джентиле отмечает, что это одномерный, ложный вывод. Истина заключается в том, что можно с той же степенью уверенности сказать, что индивид полностью поглощает государство, которое является его волей, универсализированной и абсолютизированной, получающей всю силу закона. Как это возможно? Через осознанное активное участие в жизни государства посредством институтов представительства. Через политическое.

Противоположностью подобного понимания политики в системе Джентиле является даже не либерализм, а анархизм – наиболее последовательная доктрина отрицания государства. Там, где либерал увязает в полутонах, анархист решительно утверждает своё несогласие с существованием каких-либо социальных надстроек над «частным». Анархистское «нет» государству означает и «нет» закону – логика, которая ведёт исключительно к насилию как методу взаимодействия между индивидами. Либерализм, в целом, идёт

тем же путём, но менее уверенно. В конечном итоге, и в либерализме, и в анархизме между индивидами нет никакой духовной связи, никаких уз с «другим», сущностно имманентных человеческому духу. Победа одного становится бедой для другого, война становится нормой жизни. Это чудовищное насилие над духом, который стремится к осознанной гармонии вечного единства, а никак не к бесконечному конфликту своих проявлений. Джентиле напоминает, что высшие проявления человеческого духа создали миф о едином Отце, к воссоединению с которым мы мучительно стремимся, проходя по пути развития человеческой цивилизации. Война приемлема не как норма жизни, а исключительно как средство достижения мира нового качества. Мир – это всегда социальный продукт; его поддержание – задача государства. Это невозможно силами одной полиции – консенсуса вообще невозможно добиться насилием. Мир внутри одного общественного организма – это всегда результат успешного функционирования политики, дающей государству жизненные силы, исходящие из неравнодушных сердец его граждан. Эта витальность и есть то самое «политическое чувство» (*sentimento politico*), побуждающее нас к политическим действиям. Недостаточно понимать необходимость подобного действия интеллектуально, теоретически – его надо именно чувствовать, как мать чувствует любовь к своему ребенку, как нечто глубоко имманентное нашему «Я». «Государство рождается в трансцедентальном ритме самосознания»[428], - поясняет Джентиле. Когда политическое чувство иссякает, политическое действие перестаёт быть искренним – оно опустошается, силы государства убывают, и, в конечном итоге, конкретное государство умирает.

Из подобного понимания политики следует, что гениальность отдельно взятого политика ближе к гению актёра, философа, святого, героя. Это не результат подготовки, а природный дар. Джентиле соглашается с тем, что подготовка и опыт также необходимы, но ключ к политическим достижениям

---

[428] Gentile G. Genesi e struttura della società. P. 161.

– в интуиции и творческой силе, зачастую скрытой. Как правило, первые проблески подобной силы проявляются в будущих политиках ещё в детстве – во взаимоотношениях внутри семьи. Подобный ребенок с раннего возраста ищет свою «политику» - систему поведения, которая позволяет достичь цели, необходимость которой он ощущает имманентно. Политический аспект, по Джентиле, проявляется во всех формах взаимодействия людей друг с другом. Роль отца семьи – это политическая роль, поскольку в пределах своего дома он воплощает в себе «государственное». Творчество людей искусства также имеет политический характер: восходя из их чистой субъективности к целому, их акты затем вновь возвращаются к ним самим, результатом чего является произведение искусства – процесс, по Джентиле, полностью аналогичный политическому процессу. Политика проявляет себя и в работе ученого, исследователя, философа, ведущих трансцендентальный диалог с самими собой, ставящими конкретные значимые задачи и добивающиеся теоретических и практических результатов. Исследование ученого, его внутренний диалог, в рамках которого, по Джентиле, происходит взаимопроникновение субъекта и объекта, в ходе которого постепенно приходит понимание единственного верного пути движения – что это, если не политика? Результаты исследования имеют значение только тогда, когда они опубликованы – иными словами, проявлены в обществе, получили резонанс, оказали влияние. Это вечное стремление к идеальному, посредством которого происходит развитие самосознания духа, тоже имеет политические оттенки (вспомним, что было отмечено выше об этике как идеальном пределе политического). Политическое проявляется и в религиозной вере – не в низшем практическом смысле популяризации отдельных убеждений и «наводнения» государства попами, но в высшем актуальном смысле. «Чистая религиозная вера, в своём сущностном содержании, является формой сознательной жизни, в которой дух стремится к абсолютному объекту, который является вторым моментом самосинтеза. Этот момент, взятый сам по себе, абстрактен, но в синтезе, единении

противоположностей, становится реальным конкретно»[429], - поясняет Джентиле. Объект религиозной веры бесконечен и абсолютен. Сама вера является стремлением неактуальным, абстрактным, однако она воплощается конкретно. Верующий никогда не субъективен до конца – в нем всегда живо стремление к всеобщему, без которого он ничто. Он чувствует себя завершённым тогда, когда получает от своего Бога ответ в своём сердце. Отношения между верующим и его Богом имеют политическую, социальную модель, поскольку искренняя вера всегда подразумевает внутренний закон и внутренний диалог.

Завершая теоретическое рассуждение о политическом, Джентиле утверждает, что политика – это наш долг и наше право. Без участия в политической жизни наше существование сущностно неполно. Будучи людьми, мы вольны проявлять нашу человечность во взаимодействии с другими. Более того, в этом состоит наш долг – не только в силу естественных свойств человеческой природы, человеческого сознания и государства, но и потому, что долг каждого из нас – уважать право другого. «Участие в политике можно понимать как право, в котором никому не может быть отказано; но только потому, что политическая жизнь является долгом, от которого никто не может уклониться»[430], - утверждает Джентиле. Он полностью соглашается с почитаемым им Мадзини: «Жизнь – это не удовольствие и не право, но долг»[431].

Рассмотренные выше идеи дают представление о практической философии Джентиле в её теоретическом изложении. Однако мыслитель был бы непоследователен, если бы не постарался реализовать свои идеи на практике, если бы сам уклонился от политической жизни и не вступил бы в борьбу за свои идеалы – за дальнейшее движение к идеальным пределам этического, к

---

[429] Ibid. P. 167.
[430] Ibid. P. 174.
[431] Ibid. P. 174.

высотам духа, к новым формам государственности. Будучи человеком последовательным, Джентиле предпринял акты практического характера, направленные на реализацию концептуального – сформулировал и попытался реализовать реформу образования, а затем, после оставления министерского поста, остался в большой политике и предложил политическую доктрину, в которой мы узнаем многие уже рассмотренные нами положения философии актуального идеализма.

§3. Джентиле и фашистский режим.

3.1. Педагогический аспект в философии Джентиле. Реформа образования[432].

В 1917 году Джентиле получил должность профессора истории философии в Римском университете Ла Сапиенца. В этой должности, в роли прославленного итальянского учёного, в 1920 году он выступает с циклом лекций перед школьными учителями города Триеста, отошедшего к Италии по результатам Раппальского договора 1920 года. На основании данных выступлений в том же году Джентиле была опубликована книга «Реформа образования», представляющая собой серию последовательных рассуждений на обозначенную тему в духе философии актуального идеализма.

Начиная свои рассуждения с необходимости развития образования для реального формирования итальянской нации, Джентиле ссылается на Джузеппе Мадзини, обращавшегося к «итальянцам будущего» с призывом бороться за «независимость, которая является свободой и единством, и составляет нацию»[433]. Нация, по Джентиле, едина с этической персоналией

[432] Основные идеи педагогической философии Джентиле – см. Моисеев Д.С. Педагогическая наука в философии Джованни Джентиле// Социальная философия науки. Российская перспектива. К юбилею В.С.Степина Материалы конференции. Т.5. Секция 4. СТС – Эпистемологическая специфика обществознания; под ред. И.Т. Касавина, А.Ю. Антоновского, К.Х. Момджяна. – М: Альфа-М, 2014. С. 30 – 33.

[433] *Gentile G.* La riforma dell’educazione. Discorsi al maestri di Trieste / Opere complete di Giovanni Gentile. Opere VII. P.12.

индивида, и воплощена в Абсолютной Воле – в государстве. Дальнейшее процветание итальянской нации зависит от людей, обладающих сильным самосознанием, носителей судьбы государства.

Наука, в свою очередь, является национальной наукой – идеал науки, пребывающей по ту сторону человеческой жизни, Джентиле резко отрицается. «Сегодняшняя наука – не безразличный предмет чистого интеллекта»[434], но самосознание, вырабатываемое человеком посредством актуализации собственной человечности, его культура, формирование его разума. Если нечто, именуемое наукой, не формирует личность, значит оно не является подлинной наукой. Поскольку занятия наукой и образование в школах являются духовной деятельностью, они неотделимы от высшей жизни нации, «духовного дыхания славного отечества»[435]. Реформирование образовательной системы в духе актуального идеализма представляется Джентиле необходимым шагом на пути к дальнейшему процветанию Италии.

Философ отмечает, что, называемого политическим или социальным животным, «человека должно назвать и образовывающимся животным»[436] (*animale educatore*). Составляя единое социальное множество (нацию), индивиды должны образовывать друг друга – не только детей, но и взрослых. Люди стремятся к лучшему, ищут, исследуют, поднимаясь к новым вершинам знания и искусства. Учителя, работающие с детьми, находящие в них новые души, захваченные интересом к миру, должны освободиться от механической рутины, «повторения одной и той же истории»[437]; учитель остаётся учителем тогда, когда его работа представляет собой череду новых событий, новых способов представления ученикам Универсального. Задачей образования по Джентиле является формирование и воспитание свободных людей, поскольку «человек достоин называться человеком тогда, когда он

[434] Ibid. P. 15.
[435] Ibid. P. 16.
[436] Ibid. P. 28.
[437] Ibid. P. 29.

владеет собой, способен на действия, за которые несет ответственность, усваивает и вырабатывает идеи, когда то, во что он верит, принимает и делает, действительно исходит от него»[438]. Учитель хорошо делает свою работу в том случае, когда ученик, перенимая от него навыки, начинает думать самостоятельно и мыслить оригинально. Это можно назвать основой свободы, которая, в свою очередь, является результатом образования. Учитель пробуждает в ученике интерес, который до акта образования был для последнего скрыт. Вкладывая в ученика душу, он формирует его характер, волю, разум. Проблема, которую Джентиле обозначает в данном контексте, в следующем: как найти баланс между желанием учителя вырастить из ученика свободного духовного субъекта и стремлением к контролю за его развитием? Это противоречие свободы и контроля Джентиле называет фундаментальной антиномией образования.

Как Джентиле решает эту проблему? В том случае, если школа является подлинной «кузницей свободы»[439] (*fucina di libertà*), проблема не существует, поскольку хорошие учителя могут добиться единства обсуждаемого предмета с душами учеников: слушая стихи Леопарди в классной аудитории, школьники должны постепенно утратить ощущение, что они ученики, - скорее, ничто кроме смысла слов Леопарди для них в этот момент существовать не должно[440]. Если учитель не может доносить свой предмет до

---

[438] Ibid. P. 30.

[439] Ibid. P. 47.

[440] В данном контексте уместно вспомнить о том, что вся историко-философская работа Джентиле, исходя из имманентной активности, полагаемой актуалистской доктриной, была сконцентрирована на неразделимом единстве мысли и действия, теоретического и практического. Историко-философский подход Джентиле можно рассматривать и как некоторый подвид герменевтики (как, в частности, полагал Эмилио Бетти). Простой пример: мы что-то знаем о Данте, мы читали его и о нём, у нас сформировалось некоторое мнение и представление. Для Джентиле этого недостаточно – это слишком абстрактный, не живой Данте, просто продукт наших размышлений. Подлинный Данте открывается тогда, когда, читая его произведения и понимая то, что стоит за ними, мы погружаемся в его мир, в его мысли, и думаем о них, как о своих. Читая произведение мыслителя и погружаясь в текст, мы становимся им; его мысли для нас – наши мысли, пусть и на

учеников подобным образом, то данный процесс нельзя назвать образованием, а подобная школа является безжизненной.

Что является связующим звеном между учителем и учеником, позволяющим добиться описанного выше тотального понимания процесса образования? По Джентиле, это культура – содержательное наполнение образования, которое должно перейти от учителя к ученику. Это передача информации, жизненного опыта и норм поведения, формирование персональных способностей школьника. Образно выражаясь, образование выполняет возложенные на него задачи тогда, когда «Божественная комедия» не прекращает свое существование, выйдя из под пера Данте, но продолжает составлять часть бесконечной жизни духа, которое и можно назвать культурой, идеалистической культурой, существующей не в головах и библиотеках, но в наших душах. Культура никогда не закончена; она всегда живёт в её носителях. «Потому человеческая жизнь имеет ценность, потому образование – это миссия»[441], - заканчивает мысль Джентиле.

Подробно рассуждая о культуре, Джентиле вновь возвращается к тому, что человек не является человеком в силу естественных законов. Звание человека нужно заслужить – им нужно стать. Человек свободен предпринимать усилия, осуществлять духовный акт становления, в котором его свобода выразима. Культура переживает схожее становление в духе, и состояние «становления»[442] (*divenire*), т.е. динамичной жизни, является для неё естественным. Культура при этом никогда не предстаёт «предметом», «вещью» - это, скорее, наши мысли. Культуру убивают тогда, когда её низводят до конкретных бесплодных материальных выражений, в то время как она, по сути своей, есть этический *процесс*, активная жизнь духа, освобождение и совершенствование нашей человеческой сути.

время. Таким образом, актуализируется сама история – через *индивидуальную* актуализацию.

[441] Ibid. P. 63.

[442] Ibid. P. 94.

Идеалистическое понимание Джентиле крайне далеко от реалистического восприятия «современной школы», на чем философ останавливается отдельно. Апологеты «царства человека», претендующего на то, что он контролирует силы природы, воспринимают школу как храм абстрактной и объективной Науки, администрируемый особыми жрецами. Джентиле провозглашает борьбу против оцепенения умов и лености сердца, против безжизненного восприятия процесса образования. Читая учебник, ученик должен *сделать его своим*, а учитель должен этот процесс оживить. Учебник становится «духовным проводником для разума» тогда, когда его автор, учитель и ученик составляют единый дух, способный оживить содержание текста[443].

Каков же, по Джентиле, идеал образования? Моральное и интеллектуальное образование должны быть едины. В той же мере необходимо обеспечить единство воспитания культуры разума и культуры тела. На смену педагогической рутине должно прийти осознание нового образовательного долга – работы не в физическом пространстве школы, но в душах школьников. Педагогическая проблема, являясь проблемой духа, является проблемой философии. Ничто, кроме философии, не способно унифицировать различные концепции в одну единую и непротиворечивую. Таким образом, «образование, стремящееся к подлинному единству, являющемуся жизнью духа, всегда должно быть моральным, духовным, философским»[444].

Через два года после выступления с лекциями о сути образования перед учителями Триеста, Джентиле получает реальную возможность воплотить свои идеи на практике. В первом фашистском правительстве Бенито Муссолини, сформированном в октябре 1922 года, сразу после успеха «Марша на Рим», философ занимает пост Министра народного образования и

[443] Ibid. P. 116.
[444] Ibid. P. 176.

незамедлительно приступает к образовательной реформе. Джентиле обновляет как стандарты обучения в школах, так и стандарты преподавания в университетах.

Необходимо отметить, что ситуация, в которой оказалось итальянское образование к моменту прихода фашистов к власти, являлась крайне плачевной. Шел XX век, а в многомиллионной Италии учеников средней школы было меньше, чем в небольших Бельгии и Нидерландах[445]. Значительная часть населения была безграмотной. Всеобщее обязательное образование составляло лишь 3 года, а основные кадры будущей элиты выходили из частных школ, программы обучения в которых значительно различались.

Джентиле взялся за дело крайне энергично: первый указ, направленный на реформирование образования, выходит уже 31 декабря 1922 года. В следующем, 1923, выходит ещё 4 королевских указа. Действия, которые предпринимает Джентиле, направлены на достижение ряда целей: создание механизмов ускоренного формирования образованной элиты, адаптация населения к новой политической реальности, воплощение в жизнь принципа приоритетности гуманитарного образования, развитие государственных школ.

За короткий период времени Джентиле достигает ряда практических результатов. В первую очередь, продлён срок всеобщего обязательного образования – теперь оно должно продолжаться до достижения юным гражданином Италии возраста 14 лет. Дети в обязательном порядке учатся пять лет в начальной школе, далее – либо три года в техническом институте, либо пять лет в гимназии, либо семь лет в педагогическом институте, либо три года в дополнительной школе.

---

[445] Нестерова Т. П. От реформы Джентиле к реформе Боттаи: образовательная политика Италии в 1920-1930-х гг. / Т. П. Нестерова // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. — 2008. С. 119.

Вводится новый образовательный стандарт, задающий принципы содержания учебных курсов и необходимые результаты обучения, что позволяет итальянским учителям экспериментировать с образовательными программами и даёт возможность для реализации творческих принципов «свободного образования», описанных Джентиле в лекциях учителям Триеста. Значительно усиливается гуманитарный компонент школьного образования: в младших классах вводится обязательное преподавание Закона Божьего, в средней школе – изучение философии[446]. В школах упразднено преподавание на каких-либо других языках, кроме итальянского, что вызвало определённое недовольство в немецких, словенских и хорватских общинах.

По мнению Джентиле, высшее образование должно было стать элитарным, и он достиг этой цели – к продолжению обучения в университетах допускались только лучшие, самые способные абитуриенты. Вместе с тем, создается система профессиональных школ, дающих прикладные знания. Возможность поступления в университет имели только выпускники гимназий – лишь одного из четырёх типов школьных учреждений.

Джентиле вводит систему единых государственных экзаменов, направленную на объективную оценку знаний, полученных учениками. Благодаря стандартизации образования был нанесён удар по коррупции в образовательной системе. Более того, Джентиле выстраивает вертикаль власти: должность директора перестает быть выборной, руководитель

---

446 Подобный подход изначально был лишен какой-либо поддержки: католические священники утверждали, что религию необходимо преподавать на протяжении всего обучения в школах, а свободолюбивые философы категорически отвергали саму необходимость преподавания религии в школе. Джентиле отвечал своим оппонентам, что итальянские дети, родившиеся в католической стране, должны понимать ту среду, в которой они растут, что невозможно без осознания основ религии. При этом в более позднем возрасте детей нужно подводить к более глубокому пониманию моральных истин, что возможно путём обучения философии – науке о духе. См. Burwood Evans V. Education in the Philosophy of Giovanni Gentile // International Journal of Ethics, Vol. 43, No. 2 (Jan., 1933), p. 215.

образовательного учреждения назначается министерским указом. Джентиле проявляет заботу и о детях с ограниченными возможностями: заложены основы специального образования для детей-инвалидов (в том числе, слепых и глухих).

Энергично проведя серию реформ, Джентиле оставляет свой пост 1 июля 1924 года и сосредотачивается на развитии итальянской культуры, годом позже возглавив Национальный фашистский университет культуры[447]. Он остаётся в числе важных действующих лиц фашистской политики, но судьбы итальянского образования начинают вершить другие люди: Джулиано Бальбино и Джузеппе Боттаи[448].

К чести Джентиле необходимо отметить, что даже после поражения фашистского режима в результате военного краха большая часть реформ, проведённых Джентиле, осталась в силе и в новой, демократической Италии. Вдохновляемый борьбой с позитивизмом в образовании, идеалист Джентиле добился качественного улучшения системы итальянских школ и балансировки образовательной системы в целом, ликвидировав перепроизводство интеллектуалов и добившись значительного повышения

---

[447] Подробнее о роли Джентиле в организации итальянской культуры в фашистский период см. Vittoria A. Giovanni Gentile e l'organizzazione della cultura // Studi Storici, Anno 25, No. 1, Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica (Jan. -Mar., 1984), pp. 181-202. Помимо того, что философ возглавил ряд уже существовавших на тот момент культурно-образовательных учреждений, Джентиле зачастую выступал как инициатор новых смелых интеллектуальных проектов подобного рода в глазах Бенито Муссолини – как, к примеру, в случае с Итальянским институтом исследований Ближнего и Дальнего востока (ISMEO). Сам проект был подготовлен студентом Джентиле, востоковедом Джузеппе Винченцо Туччи, однако с предложением к дуче выступил Джентиле (от лица «группы друзей – экспертов в вопросах Востока», и он же стал первым президентом нового института. Gnoli G. Giovanni Gentile Founder and President of IsMEO // East and West, Vol. 44, No. 2/4 (December 1994), pp. 223-229.

[448] Итальянская образовательная политика после Джентиле несколько нивелировала достигнутые им результаты. В частности, в бытность Боттаи министром образования велась усиленная «фашизация» школ, направленная на повышение социальной мобильности. Действия Боттаи были нацелены на то, чтобы приблизить школу к «миру работы». Подробнее см. Tannenbaum E.R. The Fascist Experience. Italian Society and Cultyre, 1922 – 1945. London/New York: Basic Books, Inc., 1972. P. 151 – 177.

статуса гуманитарных наук. Многие идеи, лежавшие в основании его реформ, актуальны и сегодня.

3.2. Джентиле в большой политике. Разрыв с Кроче. «Манифест фашистских интеллектуалов к интеллектуалам всех наций». «Философские основания фашизма».

В 1924 году, который стал последним годом пребывания Джентиле в должности министра, Муссолини значительно упрочил свои позиции как на внешнеполитической арене, так и во внутренней политике. Его кабинету министров удалось добиться упорядочивания экономической жизни страны, создать условия для развития промышленности и сельского хозяйства. Во внешней политике он одним из первых установил дипломатические отношения с СССР, добился присоединения Фиуме к Италии, заключил мирный договор с Югославией. К парламентским выборам, запланированным на апрель 1924 года, популярность фашистской партии достигла небывалых высот[449]. В итоге на выборах фашисты одержали сокрушительную победу, набрав 65% голосов избирателей. Их ближайшие преследователи, Народная партия, набрали лишь 9%. Учитывая то, что явка на выборы составила 63%, увеличившись на 5% относительно выборов 1921 года, успех фашистов выглядел ещё более значимым.

---

[449] В данном контексте целесообразно пояснить некоторые нюансы итальянского избирательного законодательства того времени. В 1923 году парламент принял закон, в соответствии с которым по итогам выборов 2/3 мандатов должна получить партия, набравшая больше всех голосов в том случае, если она получила не менее 25% голосов от числа голосовавших. Оставшаяся треть мандатов должна быть пропорционально распределена между остальными партиями. Таким образом, на выборах в апреле 1924 года партии-победительнице необходимо было набрать 25% голосов избирателей для получения 355 депутатских мандатов из 535 возможных. В результате принятия этого закона многие либералы пошли на компромисс с фашистами в целях получения гарантированного места в большом избирательном списке фашистской партии, в победе которой на выборах, проводимых по описанной выше формуле, мало кто сомневался. Nohlen D., Stöver P. Elections in Europe: A Data Handbook. Nomos, 2010. P. 1033 – 1047.

Джентиле вступил в фашистскую партию ещё в 1923 году. Для него это было «естественным следствием либерально-консервативных политических устремлений, выводимых из его концепции этического государства»[450]. Уход Джентиле с поста министра образования можно рассматривать как политический шаг, направленный на поддержку кабинета Муссолини, который критиковался, во многом, и за непопулярную реформу образования. Оставив министерскую должность, философ сосредоточился на работе в Комиссии пятнадцати и, затем, в Комиссии восемнадцати, которым было поручено подготовить фашистские конституционные реформы, а с 1925 года возглавил проект по подготовке Итальянской энциклопедии.

Популярность Джентиле во второй половине 1920-х годов была высока как никогда. В этот период Джентиле открыто утверждал, что стал «философом фашизма». Осенью 1924 года с ним разорвал отношения Кроче, обвинивший Джентиле в том, что он предал свободу и итальянскую науку[451].

В январе 1925 года Муссолини растоптал все надежды либералов на возврат к старому порядку. На смену коалиционному правительству пришло чисто фашистское, которое немедленно приступило к демонтажу либеральных институтов управления. Ни у кого не осталось сомнений в том, что Муссолини намерен создать диктатуру[452]. Джентиле, остававшийся

---

[450] Turi G. Giovanni Gentile: Oblivion, Remembrance, and Criticism // The Journal of Modern History, Vol. 70, No. 4 (December 1998), p. 929.

[451] В письме к Джентиле от 24 октября 1924 года он утверждает, что разногласия между ними отныне носят не философский, а практический и политический характер, что делает их дружбу отныне невозможной. Разрыв отношений между двумя влиятельнейшими интеллектуалами Италии стал признаком того, что фашизм разделил итальянскую науку и культуру на две части – на своих сторонником и противников, ярким проявлением чего стали два противоположных по духу манифеста интеллектуалов.

[452] Современный исследователь отмечает, что фашистский режим за чуть более чем два десятилетия своего существования претерпел ряд значительных преобразований. Можно выделить шесть отличных друг от друга фаз его существования: 1) 1922 – 1925, формальное продолжение существования парламентского режима в Италии; 2) 1925 – 1929, создание фашистской диктатуры; 3) 1929 – 1934, «затишье», отсутствие радикальных преобразований; 4) 1934 – 1940, активизация Италии на международной арене, агрессивная имперская внешняя политика, сближение с нацистской Германией; 5)

лояльным дуче, выступил на Конференции фашистских организаций по вопросам культуры[453], состоявшейся в Болонье в марте 1925 года с пламенной речью в защиту режима. По итогам конференции был подготовлен «Манифест фашистских интеллектуалов к интеллектуалам всех стран», автором которого был Джентиле, но который помимо него подписали Габриэле Д'Аннунцио, Филиппо Томмазо Маринетти, Курцио Малапарте, Маргарита Царфати, Уго Спирито, Джоакино Вольпе и многие другие известные люди[454]. Документ был опубликован 21 апреля 1925 года, в годовщину основания Рима.

1940 – 1943, война; 6) 1943 – 1945, «период Сало». Payne S.G. A History of Fascism, 1914 – 1945. P. 212.

[453] Там термин «фашистская культура» в последнее время привлекает большой научный интерес. Современные исследователи, как правило, не поддерживают знаменитый тезис Норберто Боббио «Там, где был фашизм, не было культуры. Там, где была культура, не было фашизма. Фашистская культура никогда не существовала». К примеру, Роджер Гриффин отмечает, что «фашистская культура, безусловно, была, но крайне гетерогенная и инструментальная, сформированная модернистской социополитической этикой». Griffin R. Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler. London: Palgrave Macmillan, 2007. P. 233.

[454] Несмотря на то, что в данном конкретном случае Джентиле, Курцио Малапарте (настоящее имя – Курт Зуккерт, 1898 – 1957) и многие другие «правые» итальянские мыслители оказались по одну сторону баррикад, причём Джентиле в истории с «Манифестом фашистских интеллектуалов» предстаёт в роли несомненного лидера фашистского «интеллектуального цеха», всё же следует отметить несколько двусмысленный характер отношений Джентиле с другими фашистскими интеллектуалами, многим из которых философ казался «недостаточно радикальным». Джентиле, верный неогегельянскому духу актуального идеализма, всегда был сторонником нормализации жизни государства. «Марш на Рим», по Джентиле, был необходим, но дальнейшая радикализация обстановки была избыточной. Заочный спор между Джентиле и Малапарте особенно показателен – к примеру, весьма типичны разногласия по «церковному вопросу». Джентиле настаивал на обязательности преподавания католичества в младшей школе как «наиболее естественной для итальянцев религии», в то время как Малапарте в «Восстании проклятых святых» (1921) весьма критично высказывался о возможном альянсе фашизма и католической церкви. См. Luzzatto S. Padre Pio: Miracles and Politics in a Secular Age. London: Picador, 2011. Помимо этого, Малапарте критиковал Джентиле за то, что он, продолжая гегельянскую линию философствования, укоренял в фашизме рационалистические, немецкие аспекты. По Малапарте, фашистская революция должна была продолжаться. О некоторых иных оппонентах Джентиле из числа фашистских интеллектуалов подробнее рассказано в третьей главе данной работы.

Манифест структурно разбит на 4 части: «Истоки», «Фашизм и государство», «Молодёжь и сквадризм», «Фашистское правительство». В «Истоках» утверждается, что фашизм зародился в окопах Великой войны, которую Италия выиграла, но была предана собственным «демосоциалистическим» (*demosocialista*) правительством, индивидуалистским и утилитаристским. «Индивид, который противостоит государству – типичное выражение для духовно разложившегося политического лагеря»[455], - пишет Джентиле в «Манифесте». Фашизму, напротив, приписывается нравственный и духовный характер, согласно которому индивидуальное приносится в жертву общему, Отечеству, истории. Историческая и цивилизационная традиция воспринимается в фашизме как миссия.

В этом, по Джентиле, проявлен религиозный характер фашизма. В параграфе «Фашизм и государство» утверждается, что с 1919 по 1922 годы включительно фашизм вёл ожесточенную борьбу с социализмом и либерализмом, вдохновляемый идеей итальянского единства – той самой идеей, которую дали герои Рисорджименто. В следующем параграфе, «Молодёжь и сквадризм», Джентиле называет фашизм «партией молодости», уподобляя его «Молодой Италии» Мадзини. Он привлёк молодёжь так, как это делают яркие и чистые религиозные идеи, требующие жертвенности. Он дал идею всем итальянцам, которые хотели обновления своего государства. Дал выход энергии, томившейся к нации со времён Великой войны. Организованные по-военному, сквадристы выступили с оружием против одряхлевшего «левого» правительства. Их последним решительным действием стал Марш на Рим, пробудивший Италию и приведший фашизм к решительной победе – как строй и как учение о жизни.

[455] Gentile G. Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le Nazioni, dai giornali italiani del 21 aprile / Papa E. P. Fascismo e cultura. Padua: Marsilio, 1974, P.187.

Последний, четвёртый параграф «Манифеста» воспевает действия фашистского правительства после успеха Марша на Рим. Революция на этом закончилась, но обновление только начиналось – фашисты стали готовить реформы. Джентиле отмечает, что фашисты реформировали право, армию, науку и образование. Новые фашистские общественные институты стали проявлением нового духа и новой жизни. Это, как отмечает автор, заинтересовало интеллектуалов других стран, к которым и обращён манифест. Далее Джентиле приводит чисто актуалистское определение государства, как «внутреннего отечества», содержащегося в индивиде. Он утверждает необходимость подчинения частных интересов общим – в целях стремления к идеальному общественному состоянию, в котором «слово становится поступком». Таким образом, в «Манифесте» Джентиле выражает основное положение актуалистской философии – о единстве мысли и действия, теории и практики[456].

Манифест окончательно закрепил за Джентиле славу главного идеолога режима, вызвав противоречивые чувства у итальянских интеллектуалов[457]. В

[456] Некоторые исследователи (к примеру, Э. Джеймс Грегор) полагают, что в «Манифесте» Джентиле представляет фашизм как «завершение Рисорджименто», окончание государственного строительства новой Италии. Учитывая то, что Джентиле всегда настаивает на сущностной незавершенности и временности любой политической формы, с этим сложно согласиться. Позицию Э. Джеймса Грегора см. в James Gregor A. Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, 2008. P. 60 – 61.

[457] К примеру, Кроче, уже разорвавший к тому времени все отношения к Джентиле, не мог не ответить на «Манифест фашистских интеллектуалов», выступив с ответным текстом, опубликованным 1 мая 1925 года. В «Манифесте антифашистских интеллектуалов» Кроче утверждает, что интеллектуал, конечно, может вступить в какую-либо политическую партию и верно служить ей, однако его гражданский долг заключается в том, чтобы содействовать росту духовного и интеллектуального уровня всей политической сферы. Согласно Кроче, Джентиле и его единомышленники накладывают ненужные ограничения на итальянскую культуру и науку. Они выступают как апостолы новой агрессивной веры, разжигающей в Италии новую религиозную войну. Фашистские интеллектуалы, по Кроче, всех несогласных с ними итальянцев воспринимают как «врага в военное время». Вместе с тем, фашизм не сказал никакого нового слова в государственном строительстве, а его «новая вера» представляет собой демагогию, не

последующие годы он выступает в роли «интеллектуального посла» фашизма, публикуя тексты в защиту режима как на итальянском, так и на других языках. Ближе к концу 1920-х годов твердо вставшее на ноги фашистское правительство постепенно начало реализовывать план экспорта идеологии. Ключевым теоретическим продуктом, который фашисты решили экспортировать заграницу, являлись социально-философские труды Джентиле, который к тому времени уже полностью ассоциировал свой актуальный идеализм с фашистским режимом, и не только не возражал против подобной деятельности, но и всячески её поддерживал. Из наиболее интересных публикаций этого периода выделяется англоязычная статья Джентиле «Философские основания фашизма», опубликованная в январском номере авторитетного американского журнала “Foreign Affairs” в 1928 году. В данной статье Джентиле излагает ряд умозаключений в части генезиса фашизма как политико-философской доктрины. Философ начинает с того, что «для итальянской нации Мировая война была разрешением глубокого духовного кризиса»[458]. Этот кризис заключался в сущностном разделении страны на два лагеря, разделяющих противоположные ценности и взгляды на политику и историю. Одни были настроены воинственно и настаивали на том, что молодая итальянская нация должна пройти проверку кровью. Другие, напротив, выступали против вступления в войну и сопряженных с этим рисков. Противостояние едва не довело Италию до гражданской войны, однако в ситуацию вмешался король, решив её в пользу войны.

По Джентиле, данный конфликт имеет исторический характер и исходит из времён объединения Италии. Во время Рисорджименто не было никакого «итальянского народа» - были лишь одиночки, вдохновленные

дающую ясных ответов на ключевые вопросы. Согласно Кроче, фашизм предал либеральные идеалы Рисорджименто, выстраивая в Италии новый абсолютизм. Croce B. Manifesto degli intellettuali antifascisti. Il Mondo il 1 maggio del 1925 / *Papa E. P.* Fascismo e cultura. Padua: Marsilio, 1974, pp. 212 – 214.

[458] Gentile G. The Philosophic Basis of Fascism // Foreign Affairs, Vol. 6, No. 2 (Jan., 1928), p. 290.

идеалистическими идеями, действовавшие по собственной воле. Новая Италия, «её новая душа»[459], создавалась Мадзини и Джоберти, Леопарди и Мандзони, Альфиери и Фосколо. Согласно Джентиле, ключевое отличие этой «новой Италии» от старой заключалось в том, что первые «относились к жизни серьёзно»[460], в отличие от вторых. Под «серьёзным отношением» к жизни философ, в первую очередь, имеет в виду превращение мыслей в действия, теории – в практику; восприятие жизни как миссии[461]. Рисорджименто было характерным проявлением действенности идеалистического мировоззрения – того, как мысль предшествует действию, прокладывает дорогу действию и находит своё завершение в действии. Итальянские интеллектуалы-идеалисты создали воспламеняющее душу учение, вдохновившее великих политиков эпохи объединения страны – Гарибальди, Кавура, Виктора Эммануила. Все они, как пишет Джентиле, были последователями Мадзини. Розмини и Джоберти посвятили свой талант и интеллект той же цели – доказательству того, что «подлинная жизнь – это не только та жизнь, что есть, но также и та жизнь, что может быть»[462], истины религиозной и антиматериалистической.

Борьба между этими двумя полюсами в следующий период истории Италии трансформировалась в противоборство правой и левой фракций в парламенте объединенного итальянского королевства[463]. Правые безраздельно правили Италией с 1861 по 1876 годы, левые – с 1876 по 1919. Джентиле обращает внимание, что правые и левые по-разному толковали

---

[459] Ibid. P. 291.
[460] Ibid. P. 291.
[461] В частности, он напоминает об известном лозунге Мадзини: «Мысль и действие!». Ibid. P. 292.
[462] Ibid. P. 292.
[463] Непримиримая борьба между «Историческими левыми» и «Историческими правыми» шла в итальянском парламенте на протяжении более полувека, с 1861 года по 1922. Левые были антиклерикалами, демократами и прогрессистами, в экономике отстаивали принципы протекционизма; правые – централистами и милитаристами, отстаивали принципы свободной торговли. В 1922 году и «Исторические левые», и «Исторические правые» влились в Итальянскую либеральную партию.

само понятие свободы: правые в своих размышлениях шли от государства к индивидам, левые – от индивидов к государству. Центральным для левых, таким образом, являлся индивид с его неотчуждаемыми правами, а «народ» представлялся механической суммой отдельных индивидов. Для правых, напротив, фундаментальным являлся авторитет государства, превышающий какие-либо частные интересы. Джентиле, симпатизируя правым, всё же находит аргументы в пользу исторического оправдания перехвата власти левыми в 1876 году; он отмечает, что чрезмерное законодательное регулирование приводит к застою, и люди, устав от давления правых, нуждались в глотке свежего воздуха. Левое правительство оправдало ожидания – последние десятилетия XIX века были успешны для Италии. Страна оживилась благодаря частной инициативе. Однако под властью левых развивались и деструктивные тенденции: в ходе ускоренной индустриализации страны начал поднимать голову марксизм, распространилось масонство, авторитет государства упал, общественная жизнь в целом стихийно тяготела к материализму и анти-клерикализму. «С 1876 года до Великой войны у нас была материалистическая и анти-мадзиниевская Италия, пусть она и превосходила во всех отношениях как Италию эпохи Мадзини, так и Италию предшествующую»[464], - пишет Джентиле. Эта материалистическая эпоха в истории страны проходила под знаменем позитивизма в науке и восприятии реальности в целом. «Все хотели «фактов», «позитивных фактов». Все смеялись над «метафизическими мечтами», неосязаемыми реальностями. Людям казалось, что истина прямо перед ними. Нужно было лишь открыть глаза и увидеть её»[465], - вспоминает Джентиле времена своей юности. Касаться вопросов патриотизма было признаком дурного вкуса.

[464] Ibid. P. 295.
[465] Ibid. P. 295.

Ситуацию изменило следующее поколение, к которому Джентиле относит и себя. Молодежь восстала против «демосоциалистической» Италии, воскресив кумиров своих дедов - труды итальянских идеалистов как эпохи Рисорджименто, так и более глубокого прошлого, вновь активно перечитывались. Вико, Мадзини, Розмини и Джоберти в конце XIX – начале XX веков стали ещё более популярны у молодого поколения итальянских интеллектуалов, чем были в своё время. Позитивизм и материализм сдавали позиции; даже марксизм уступил в популярности сорелевскому синдикализму, который обрел большую популярность у итальянских левых. В доктрине Сореля итальянские левые радикалы открыли для себя как чисто идеалистические стремления к более моральному мироустройству, так и уход от характерного левым предательства национальных интересов[466]. Синдикалисты воспевали такие добродетели, как долг и самопожертвование, которые до них считались типично «правыми», идеалистическими. Радикальные настроения нарастали и на правом фланге, на котором появилось молодое движение националистов, выходящее, по Джентиле, из итальянской этатистской традиции. «Синдикалисты, националисты, идеалисты преуспели в возвращении большинства итальянской молодежи к духу Мадзини»[467], - утверждает философ. Этот витальный дух пыталась парализовать Италия парламентская, возглавляемая Джованни Джолитти. Противоречие разрешила Великая война.

Впрочем, как справедливо отмечает Джентиле, после войны чаша весов, казалось, вновь склонилась в сторону материалистической Италии. В результате победной войны страна не получила практически ничего из того, чего желала. Во внутренней политике противоречия нарастали; левый радикализм и анархизм набирали силу. Однако в то же время зарождалась

---

[466] Помимо предательства национальных интересов, Джентиле, верный заветам Мадзини, изложенным в работе «О долге человека», упрекает марксистов и в предательстве интересов пролетариата.
[467] Ibid. P. 297.

новая Италия, дух которой окреп в окопах Первой мировой войны[468]. Зарождалось фашистское движение, которому, как пишет Джентиле, откровенно повезло с вождём. «Муссолини был чистокровным мадзинианцем, из тех, что Мадзини всегда находил в провинции Романья»[469], - проводит прямую линию преемственности философ. Джентиле не жалеет для Муссолини слов восхищения: он ушел от социализма, глубоко осознал необходимость порядка и сильного государства, поддерживал стремления к революции и насилию в противовес парламентскому прозябанию и коррупции. Более того, он был человеком дела. Фашизм стремился к построению подлинно национального государства; более того, фашизм был силой этого государства – нового государства, только зарождающегося, но ещё не созданного[470]. Благодаря тому, что фашисты прочно закрепились в легальном поле, фашистская революция фактически завершилась с Маршем на Рим, породив новую Италию идеалистов[471].

Переходя от изложения собственного видения исторических событий к непосредственно политической философии, Джентиле утверждает, что в фашизме, как и в социальной философии Мадзини, на которую он активно

---

[468] В первые послевоенные годы, ещё до сближения с фашизмом, Джентиле утверждал, что возврат к довоенному порядку не только нежелателен, но и невозможен – война пробудила в итальянцах новую витальность, которая должна была найти себе соответствующую политическую форму. Coli D. Giovanni Gentile. Bologna: Il Mulino, 2004. P. 116 – 118.

[469] Gentile G. The Philosophic Basis of Fascism. P. 298.

[470] В работе «Философия фашизма», опубликованной в ежедневной газете «Италия сегодня» в 1941 году, Джентиле выводит три фактора, повлиявших на создание фашистского государства: «1) сорелевско-синдикалистская критика парламентаризма и социал-демократии, 2) ослабление структуры и авторитета государства из-за постоянного противостояния парламентских сил и политических партий, 3) опыт войны». Цит. по Piraino M., Fiorito S. Fascist Identity. Political Project and Doctrine of Fascism. Lexington, KY, 2013. P. 221.

[471] Тезис Джентиле о противостоянии «Италии материалистов» и «Италии идеалистов» продуктивно раскрывается в некоторых современных теориях интерпретации фашизма – к примеру, у Д. Моссе и С. Пейна. В их исследованиях фашизм предстаёт, в первую очередь, культурной революцией против прагматизма, либерализма и материализма XIX века. См. Payne S.G. A History of Fascism, 1914 – 1945, pp. 450 – 451.

ссылается на протяжении всей статьи, крайне сложно найти «чистое политическое» (*purely political*), отделив его от морали, религии, представлений о жизни и прочих сфер жизни духа. Сила фашизма в том, что он тоталитарен[472], что значит, что он охватывает человеческую жизнь в её тотальности, «всю волю, мысли и чувства нации»[473]. Второй момент, который отмечает Джентиле, заключается в том, что фашизм не является ни философией, ни религией, ни политической теорией; его подлинное значение невозможно сформулировать ни коротких тезисах, ни в крупных текстах. «Подлинные взгляды дуче – те, что он формулирует и сразу же осуществляет на практике»[474], - раскрывает мысль Джентиле. Фашизм для него – это искусство идеального использования момента, времени, подходящего для действия. Муссолини своей жизнью и политическими деяниями даёт новое толкование мадзиниевскому «Мысль и действие!». Фашизм можно воспринимать как анти-интеллектуальное движение только в том случае, если отделять «мысль от действия, знание от жизни, мозг от сердца, теорию от практики»[475]. Он крайне отрицательно воспринимает все утопии в силу того, что они нереализуемы; всё абстрактное – постольку, поскольку оно остаётся игрой в слова. Культура, которой сопротивляется фашизм, это культура эстетов и педантов, не вносящая вклада в развитие человека и государства. «Если под системой философии мы имеем в виду живую мысль, универсальный принцип, ежедневно демонстрирующий собственную внутреннюю значимость и плодотворность, то фашизм является идеальной системой, у развития которой имеются твёрдые основания и неумолимая

---

[472] Термин «тоталитаризм» для положительного обозначения всеохватывающей концепции жизни, приписываемой фашизму, был активно введён в интеллектуальный обиход Джентиле в 1925 году. Тоталитаризм обозначал органическое единство всех процессов, происходящих в государстве – экономических, политических, культурных, социальных. См. Payne S.G. A History of Fascism, 1914 – 1945. P. 121. Мы можем добавить к этому, что в философском смысле он бесспорно выводился из актуалистского видения единства сознания государства и индивида.

[473] Gentile G. The Philosophic Basis of Fascism. P. 299.

[474] Ibid. P. 300.

[475] Ibid. P. 300.

логика»[476], - пишет Джентиле. Третий момент, отмечаемый философом, заключается в том, что фашизм является чем-то большим, чем просто политическая система. Он, безусловно, тяготеет к политике, и показывает себя как политическая методология, но воспринимать его таким образом недостаточно, чтобы полностью понять.

Наконец, философ раскрывает основные черты фашистской политики. Ключевое для неё понятие – это национальное государство, которое является основанием любого права и любых ценностей индивидов, входящих в него. «Государство не является следствием – оно является принципом»[477], - делает акцент Джентиле. Вместе с тем, фашизм не ограничивает индивидуальную свободу, ставя индивида в зависимость от государства. В фашистской политической философии государство и индивид едины; они являются неделимыми компонентами диалектического синтеза. Национальное государство является духовным организмом, поскольку нация как таковая является творением духа, а не природной величиной. Потому фашистское государство не статично – оно никогда не завершено, но всегда *свершается*. В отличие от националистов, для которых авторитет государства (в особенности – его образованной правящей элиты) всегда предзадан и предположен, и государство которых имеет, в глазах Джентиле, аристократический характер, фашистское государство является подлинно народным – его вечное свершение является следствием развития самосознания индивидов, в него входящих. Согласно Джентиле, народный характер фашизма доказывается и его конституционными реформами – в первую очередь, введением корпораций синдикатов, дисциплинирующих и упорядочивающих профсоюзное движение. Последняя важная характеристика фашизма, отмеченная Джентиле в данной статье, касается фашистского понимания свободы. Свобода по фашизму – это свобода

---

[476] Ibid. P. 301.
[477] Ibid. P. 301.

конкретная, обусловленная взаимодействием государственного авторитета и волеизъявления граждан. Этому пониманию свободы Джентиле противопоставляет свободу либералов – абстрактную и иллюзорную, противопоставляющую волю граждан и волю государства, которые, в фашизме в понимании Джентиле, являют собой одно целое.

В годы *ventennio* Джентиле написал немало таких идеологических работ, как рассмотренная выше. Основные принципы, излагаемые в них, не менялись от года к году, от десятилетия к десятилетие: единство этической мысли и политического действия, сущностное единение индивида с государством, активный витальный характер государства (как следствие – *государство как вечное свершение*), фашизм как новая историческая форма в бесконечном цикле социальных превращений, исток которой – в духе идеалистов Рисорджименто, упрёки в адрес либералов и марксистов. Иными словами, Джентиле вложил в фашизм как в идеологию все основные принципы собственной актуалистской политической онтологии. Ничто не доказывает это лучше, чем обращение к «Доктрине фашизма».

3.3. «Доктрина фашизма» как актуалистское произведение.

Обращение к идеям, изложенным Джентиле в рассмотренных выше работах, приблизили нас к пониманию главного идеологического текста в политической философии итальянского фашизма – «Доктрины фашизма», написанной Джентиле и Муссолини. Работа состоит из двух частей, в каждой из которых приведено по 13 тезисов. В первой, философской части данного произведения, названной «Основные идеи» (*idee fondamentali*) мы можем увидеть ясное отражение всех ключевых положений актуального идеализма[478], в то время как во второй, «Политическая и социальная

[478] После того, как католическим сановникам стало известно, что философскую часть «Доктрины фашизма» будет писать Джентиле, они подняли настоящий скандал – актуальный идеализм, в их представлении, являлся не более чем еретическим пантеизмом. Ввиду Латеранских соглашений между Святом Престолом и правительством Муссолини,

доктрина» (*dottrina politica e sociale*), к которой приложил руку Муссолини, видно влияние не только итальянских идеалистов, но и тех, кто повлиял на мысль дуче, а именно Сореля и Ницше. Разберем данное произведение подробно.

Первый тезис «Основных идей» определяет фашизм как цельную политическую концепцию, которая в одно и то же время является мыслью и действием: «действие, которому имманентна доктрина, и доктрина, которая, возникнув на основе системы исторических сил, включается в неё и действует в ней в качестве внутренней силы»[479]. Реальность частного имеет в своём основании реальность высшую, вечную, непреходящую. Продолжая этот тезис, Джентиле утверждает, что представление о государстве, которое не было бы по сути своей представлением о жизни, немыслимо. Это представление о жизни (*concetto della vita*) и является философией, которая выражается в органичном учении, или в доктрине[480].

В следующем тезисе Джентиле утверждает, что фашизм необходимо воспринимать в свете духовного понимания жизни. Фашизм воспринимает человека как морального индивида, единого с нацией и государством, стремящегося утвердить высшие ценности, осознающего свой долг и миссию. Таким образом, в свой доктрине фашизм учитывает не только и не

они явно планировали сыграть определенную роль в написании главного идеологического текста режима. Однако, дуче был непреклонен. Об этом инциденте – см. James Gregor A. Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism. P. 63. Это не первый случай столкновения Джентиле с католиками. Алессандра Таркини подробно рассказывает о противостоянии Джентиле «неосхоластам из католического университета Милана», которые радикально отвергали как его реформу образования, так и его актуалистскую философию. Подробнее см. главу “Cattolici contro Gentile” в Tarquini A. Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista. Bologna: Il Mulino, 2009.

[479] Mussolini B. La dottrina del fascismo. Roma, 1941. Idee fondamentali. I.

[480] Джентиле утверждал в лекции «Что такое фашизм?», прочитанной им во Флоренции 8 марта 1925 года: «Господа, фашизм – это партия, политическая доктрина. Но прежде всего фашизм – это тотальная концепция жизни». Цит. по Griffin R. Fascism. Oxford University Press, 2009. P. 54.

столько вопросы, проблемы и заботы материального мира, но и стремится к чисто духовному бытию (*esistenza tutta spirituale*).

Далее Джентиле утверждает, что фашизм, как духовная концепция, возник как реакция на материалистический позитивизм XIX века. Философ пишет, что все «негативные доктрины», к которым он относит позитивизм, скептицизм, пессимизм, агностицизм, полагают центр жизни вне человека. Фашизм, напротив, «желает активного человека» (*vuole l'uomo attivo*), т.е. человека действия, готово и стремящегося к борьбе. Отсюда Джентиле выводит исключительное значение воспитания, образования и культуры, как сфер жизни духа, формирующих индивида, а также высокую ценность труда, с помощью которого человек подчиняет мир своей воле.

Четвёртый и пятый тезисы «Основных идей» посвящены определению фашистской морали и этики. «Позитивное понимание жизни, очевидно, является пониманием этическим»[481], - пишет Джентиле. Это этическое, «серьёзное» понимание заключается в том, что всё в мире имеет моральную сторону. Человек, воспринимающий мир таким образом, живёт имманентно высшему закону, в силу чего фашизм можно воспринимать как религиозную концепцию[482].

Помимо этого, фашизм является концепцией исторической, в котором человек «является участником духовного процесса в семейной и социальной группах, в нации и в истории, в которой все нации сотрудничают»[483]. Фашизм, по Джентиле, противостоит всему абстрактному и утопическому;

---

481 Mussolini B. La dottrina del fascismo. Idee fondamentali. IV.

482 Современный исследователь Эмилио Джентиле отмечает, что именно фашизм был, по сути, первой политической религией XX века, со всеми атрибутами, свойственными институционализированному культу. Gentile E. Politics as Religion. Princeton University Press, 2006. P. 36.

483 Mussolini B. La dottrina del fascismo. Idee fondamentali. VI.

он реалистичен и конкретен. Фашизм является ответом на вызовы времени, и намерен «решать только проблемы, поставленные историей»[484].

В оставшихся семи тезисах «Основных идей» Джентиле раскрывает и формулирует философские основы политической философии фашизма. Он утверждает анти-индивидуалистический характер фашизма, который признаёт только индивида, единого с государством, которое является его единственной возможной реальностью. Фашизм, по Джентиле, защищает свободу, но понимает её иначе, чем либерализм. Свобода в фашизме – не свобода от государства, но свобода в государстве, поскольку вне его невозможно ничего духовного и ценностного. «В этом смысле фашизм тоталитарен, и фашистское государство, синтез и единство всех ценностей, истолковывает, развивает и усиливает жизнь народа»[485], - пишет философ. Помимо либерального понимания свободы, фашизм отрицает и социалистическое понимание классовой борьбы. Корпоративная система фашизма является оптимальным механизмом классового представительства в государстве, которая снимает подобные противоречия. Также фашизм противопоставляется традиционному пониманию демократии, уравнивающей народ как массу, но, в то же время, «он является самой чистой формой демократии, если понимать народ как следует, качественно, а не количественно, как наиболее моральную, последовательную, истинную идею, которая осуществляется в нём через сознание и волю немногих, пусть даже и одного, и, в качестве идеала, стремится осуществиться в сознании и воле всех»[486]. Джентиле даёт идеалистическое определение нации как «множества, объединенного одной идеей»[487], которое является «высшей личностью»[488] (*personalità superiore*) в том случае, если она является государством. Философ утверждает обратное сложившемуся представлению

[484] Ibid. Idee fondamentali. VI.
[485] Ibid. Idee fondamentali. VII.
[486] Ibid. Idee fondamentali. IX.
[487] Ibid. Idee fondamentali. IX.
[488] Ibid. Idee fondamentali. X.

о взаимоотношении государства и нации – в классической политической теории считалось, что нация создаёт государство[489]; Джентиле утверждает, что государство создаёт нацию, давая ей волю. Государство, в свою очередь, создаёт право, действуя как универсальная этическая воля (*volontà etica universale*). Государство, понимаемое по-фашистски, глубоко морально и этично – оно есть «этическая реальность, которая существует и живёт постольку, поскольку развивается. Стоит ему остановиться – и оно умрёт»[490]. Из этого динамизма выводится стремление государства вовне, воля к экспансии. Фашистское государство, согласно «Доктрине», является духовной силой, «внутренней формой и нормой, дисциплинирующей личность, проникающей в волю и разум»[491]. Фашизм, в свою очередь, оказывается не только институциональной формой, а «воспитателем и двигателем духовной жизни»[492], стремящимся улучшить всё внутреннее содержание человека.

В «Основных идеях» «Доктрины фашизма» мы можем узнать все фундаментальные положения актуального идеализма, изложенные Джентиле в «Общей теории духа как чистого акта», либо прямые отсылки к ним, а также основные тезисы практической философии Джентиле, изложенные им позже в «Генезисе и структуре общества» как универсально применимые. Основополагающие для актуализма тезисы о единстве мысли и действия и имманентной связи доктрины с соответствующего ей исторического бытия берутся в качестве изначальной точки рассуждения, изложенного в «Основных идеях», которое сразу переходит в онтологическую плоскость с

[489] Это утверждение относится и к большинству современных социально-политических научных теорий. К примеру, следующие определения понятию «нация» даны нашими коллегами, современными российскими учёными: «Нация есть совокупность людей, имеющих одно общее отечество» (Ю.И. Семёнов), «Нация – это особая форма этнокультурной общности» (В.С. Кржевов). См. Моисеев Д.С. Этнос. Нация. Ценности // Вестник Российской нации. 2015. № 1 (39). С. 254.
[490] Mussolini B. La dottrina del fascismo. Idee fondamentali. XI.
[491] Ibid. Idee fondamentali. XII.
[492] Ibid. Idee fondamentali. XIII.

утверждением о духовном (сущностно идеалистическом) понимании жизни, из которого следует великий синтез единого и множественного – гражданина и государства, путь к которому предстаёт в виде фашистской доктрины.

Принципиальная важность активизма, деятельного отношения к миру, пропагандируемая философом в «Основных идеях», также следует из антропологии «Общей теории духа как чистого акта»[493]. Обозначение образования как принципиально важной для государства сферы жизни духа последовательно выводится Джентиле из рассмотренной выше работы «Реформа образования. Лекции к учителям Триеста», а также его собственного практического опыта в ранге фашистского министра. Конкретный исторический характер фашизма, провозглашаемый Джентиле, является отсылкой к его диалектической концепции истории, подробно изложенной в «Общей теории». К этой же работе отсылает утверждение о религиозном характере доктрины.

Тотальный этатизм, утверждаемый в тезисах VII – XIII «Основных идей», является сжатым выражением актуалистской практической философии, изложенной в «Генезисе и структуре общества». Эта философия отвергает какое-либо понимание индивида вне государства, поскольку именно последнее, имеющее сакральный характер, может дать человеку смысл, ценности и содержание жизни. Государство предвосхищает не только индивида, но и нацию, являясь одновременно первоистоком и пределом социальной жизни. Согласно актуальному идеализму, государство не может оказаться в ситуации давления на индивида, поскольку, если оно справедливо и подлинно, его устремления полностью идентичны устремлениям индивида (возврат к тезису о синтезе единого и

---

[493] Некоторые комментаторы Джентиле даже предлагают называть актуальный идеализм «активистским идеализмом», считая термин «актуальный» слишком «тихим» и «спокойным». К примеру, Ирвинг Луис Хоровиц. Horowitz I.L. On the Social Theories of Giovanni Gentile // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 23, No. 2 (Dec., 1962). P. 264.

множественного). Отсюда актуалистская система мысли подводит к парадоксальному тезису о том, что подлинная свобода возможна только в положительном смысле тоталитарном государстве, то есть государстве, полностью совпадающем с отдельным гражданином. Подобное полное совпадение является предельным, идеальным случаем. Именно этот вектор Джентиле пытался задать фашистскому режиму своей активной научной и общественной работой – выстроить систему «заботливого» этичного государства, в котором вся множественность человеческих душ получит полное индивидуальное творческое раскрытие, не отрываясь от целого и стремясь к вершинам человеческого духа. Однако, несмотря на очевидные успехи выстроенной Джентиле системы образования, элементы которой остаются в образовательной практике Италии и в XXI веке, политическая практика сложилась иначе. Философ, искренне критиковавший утопии и стремящийся к единству теории и практики, и, что необходимо отметить к его чести, успешно реализовавший на практике многие свои замыслы, даже в годы режима, несмотря на статус «главного философа фашизма», значительно уступал в части политического влияния ряду партийных функционеров, вынашивавших отнюдь не столь светлые и искренние замыслы.

Вторая часть программного текста фашистов, «Политическая и социальная доктрина», символизирует переход от политической онтологии к непосредственно политической философии; от абстрактной теории к конкретике. Вторая часть «Доктрины» изобилует ссылками на конкретные исторические события и даты, а также цитатами из речей Бенито Муссолини разных лет. Начиная данную главу, Муссолини пишет, что в довоенные годы «его доктриной была доктрина действия»[494] - социализм, давший ему опыт жизни в борьбе, не дал ему какого-либо доктринального опыта[495]. Фашизм,

[494] Mussolini B. La dottrina del fascismo. Dottrina politica e sociale. I.

[495] Более того, Муссолини представляет социализм как нечто изжитое, потерявшее актуальность, оставшееся в прошлом. Вместе с тем, он отмечает, что «в мощном потоке

зародившийся после окончания войны, предстаёт в изложении дуче именно доктриной действия, появившейся из горячего стремления поколения фронтовиков к радикальным переменам. Эти стремления оформлялись в ёмкие положения, короткие тезисы, которые впоследствии получили доктринальное развитие. Вся энергия фашистов в период до Марша на Рим была направлена на борьбу. «Доктрина, хорошо сформированная и обоснованная, разделенная на главы и параграфы, могла отсутствовать; взамен ей имелось нечто более определенное: вера»[496], - пишет Муссолини. Вместе с тем, он утверждает, что в пылу борьбы были озвучены основные тезисы по ключевым философским вопросам, из которых впоследствии развилась доктрина. «Теперь фашизм обладает собственной точкой зрения»[497], - утверждает дуче.

В чём заключается эта точка зрения? Первый тезис Муссолини заключается в том, что фашизм не верит в вечный мир и отвергает пацифизм, воспевая войну и жертвенность. В силу этого убеждения фашизм отвергает интернациональные политические организации. Фашистский милитаризм обосновывается тем, что именно война выявляет в человеке его полный потенциал, воспитывает смелость и характер. Это воспитание человека в постоянной борьбе и максимальном риске, где на карту поставлена его жизнь, Муссолини относит к стоическим добродетелям. «Фашист принимает и любит жизнь, отрицает и считает трусостью самоубийство; понимает жизнь как долг, возвышение, завоевание. Жизнь должна быть высокой и полной; переживаемое для себя, но главное – для других, ближних и далеких,

---

фашизма вы найдете течения, берущие своё начало от Сореля, Лагарделя, “Mouvement Socialiste”», которые были подхвачены итальянскими синдикалистами: Оливьеро Оливетти, Орано, Леоне. Муссолини ссылается на одну из своих речей периода формирования фашистского движения, в ходе которой он утверждал необходимость «принятия с экономической точки зрения требований национального синдикализма», которые, в свою очередь, нашли отражение в фашистском корпоративизме. Ibid. Dottrina politica e sociale. I.

[496] Ibid. Dottrina politica e sociale. II.

[497] Ibid. Dottrina politica e sociale. II.

настоящих и будущих»[498], - пишет вождь фашистов. Любовь к ближнему, о которой пишет Муссолини, должна быть любовью конкретной, воспитывающей, деятельной, но в то же время суровой и строгой.

Далее дуче определяет три основных негативных принципа политической доктрины фашизма: против марксизма, против демократии, против либерализма. Фашизм противостоит марксизму: он верит в святость и героизм (*santità e nell'eroismo*), а не в исторический материализм. Экономических факторов недостаточно, чтобы вершить историю; в великих исторических свершениях экономические мотивы выражены далеко не всегда. Исходя из этого, фашизм отрицает и классовую борьбу, и экономическое понимание счастья как благосостояния в современном ему социализме. Помимо этого, фашизм противостоит демократии, поскольку «отрицает, что число, простое число как таковое, может управлять человеческим обществом; отрицает, что число может править посредством периодических консультаций»[499]. В противовес этому фашизм утверждает, что неравенство является плодотворным и благодетельным (*feconda e benefica*) для тех, кто не поддаётся механическому уравниванию. Также фашизм снимает ложную, по мнению авторов «Доктрины», оппозицию между монархией и республикой, полагая и ту, и другую временными историческими формами, не имеющими концептуальной ценности[500]. Муссолини посвящает один крупный тезис доктрины французскому философу и писателю Жозефу Эрнесту Ренану, который, как пишет дуче, «имел предфашистские прозрения»[501] в части отрицания возможности устроения разумного существования народа посредством всего народа, а не лучшей его части. Цитируемые Муссолини высказывания Ренана направлены

---

[498] Ibid. Dottrina politica e sociale. III.
[499] Ibid. Dottrina politica e sociale. VI.
[500] Это утверждение Муссолини использует как аргумент против демократии, с её традиционным неприятием любой монархии и аристократии, а также с её приверженностью республике как форме политической организации власти в государстве.
[501] Ibid. Dottrina politica e sociale. VII.

на обоснование нормативного элитизма, к чему вождь фашистов добавляет отрицание коллективной ответственности и обличение «лжи прогресса». Третье большое отрицание фашизма – «против либерализма», как в политике, так и в экономике. Муссолини представляет либерализм как одну из многих идеологий XIX века, временно имевшую большую популярность, характеризуемое агностицизмом в экономике, индифферентизмом в политике и морали. Либерализм в «Доктрине» предстаёт как «историческое и логическое преддверие анархии». Отрицание либерализма у Муссолини настолько сильно, что он даже утверждает, что Мадзини и Гарибальди не были либералами[502]. Таким образом, фашизм предстаёт отрицанием всего «левого» - эгалитаристского, материалистического, механицистского.

Закончив с отрицаниями, Муссолини переходит к утверждениям. Положительное содержание фашизма заключается в утверждении модернизма, фундаментального этатизма, компромисса с традицией и имперской воли к господству. Модернистский характер фашизма проявляется в том, что он не стремится вернуть мир к порядку вещей, имевшему место до 1789 года, но настаивает на стремительном движении вперёд, преодолевая доктрины XIX века. Муссолини пишет, что если XIX век был либеральным веком индивидуализма, то XX век должен стать фашистским веком коллектива, а значит – государства. «Основным положением фашистской доктрины является учение о государстве, о его сути, задачах и целях»[503], - пишет дуче. Он, вслед за Джентиле, утверждает абсолютный характер государства, его этический и метафизический характер. Помимо этого, Муссолини повторяет тезис о его духовности,

---

[502] Утверждение понятное в рамках идеологической борьбы, но более чем спорное с точки зрения истины. Либеральные политические устремления Мадзини были подробно рассмотрены в главе 1 данной работы. Что касается Гарибальди, то он в молодые годы также был членом «Молодой Италии», в период своего южноамериканского изгнания воевал за либералов в уругвайской гражданской войне, а также поддерживал Папу Римского Пия IX, прославившегося либеральными реформами.

[503] Ibid. Dottrina politica e sociale. X.

добавляя, что государство является «гарантией внутренней и внешней безопасности, а также хранителем и передатчиком народного духа, на протяжении веков вырабатываемого в языке, обычаях, вере»[504]. В «Доктрине фашизма» государство выступает как единое сознание нации, вырабатывающее баланс стремлений, пожеланий и интересов составляющих его индивидов. Из этого выводится и его организующая роль в экономике, проявленная в принципах корпоративизма, и его гармоничное отношение к религии как «одному из наиболее глубоких проявлений духа»[505]. В части религии Муссолини утверждает, что «фашизм не создал своего «Бога»[506], однако «чтит Бога аскетов, святых и героев, а также Бога так, как его видит и славит простое и примитивное сердце народа»[507]. Наконец, Муссолини, верный ницшеанским стремлениям своей юности, пишет, что «фашистское государство является волей к власти и господству»[508]. Он использует виталистскую риторику: «Для фашизма стремление к империи, к национальной экспансии, является проявлением жизни»[509], а также проводит прямую связь между здоровьем народа и его имперскими амбициями. Доктрина фашизма, провозглашаемая Муссолини «доктриной жизни XX века»[510], обозначается как универсальная, открывающая новую эру в истории человечества.

Если «Основные идеи» ещё можно трактовать как текст философский, то «Политическая и социальная доктрина» является образцом чисто идеологического нарратива. Декларируя приверженность «правым ценностям» - идеализму, элитаризму, традиции и органичности, Муссолини в то же время вступает в определенные противоречия со стройной

[504] Ibid. Dottrina politica e sociale. X.
[505] Ibid. Dottrina politica e sociale. XII.
[506] Ibid. Dottrina politica e sociale. XII.
[507] Ibid. Dottrina politica e sociale. XII.
[508] Ibid. Dottrina politica e sociale. XIII.
[509] Ibid. Dottrina politica e sociale. XIII.
[510] Ibid. Dottrina politica e sociale. XIII.

актуалистской системой. В частности, свобода, превозносимая Джентиле в «Общей теории духа как чистого акта» и фигурирующая в «Основных идеях» в позитивном смысле (как «свобода для», в противовес негативному либеральному «свобода от»), во второй части «Доктрины» практически не упоминается – в качестве фундаментальных положений политической философии выступают исключительно понятия долга индивида перед государством, воинственного отношения к жизни, тотального самопожертвования. В качестве философских истоков, вдохновивших автора «Политической и социальной доктрины», мы можем определить не столько Мадзини и Гегеля, сколько Сореля и Ницше.

Несмотря на это, общее содержание «Доктрины фашизма» как единого текста вполне можно охарактеризовать как актуалистское. Тоталитарный этатизм, выведенный из идеалистической политической онтологии, активизм, модернистский дух произведения и его нетерпимость к материалистическому и позитивистскому миропониманию являются яркими свидетельствами одного доминантного истока – актуального идеализма Джованни Джентиле. Направление мысли итальянского философа было неизменным, а его интеллектуальная интуиция в некотором смысле предвосхитила наступающую межвоенную эпоху, найдя практическое выражение в «Доктрине фашизма»[511].

[511] В определенной степени можно согласиться с Энтони Джеймсом Грегором, выступившим с тезисом, согласно которому «задолго до того, как фашизм появился на свет, Джованни Джентиле был его философом». James Gregor A. Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism. P. 95.

Глава третья.

Развитие доктрины.

§1. Время идеологов.

1.1. «Политическая доктрина фашизма» Альфредо Рокко.

Как было показано в предыдущей главе, актуальный идеализм Джованни Джентиле стал фундаментом политической философии фашизма, обосновавшим ключевые идеологические аспекты режима Муссолини, что подтверждается «Доктриной», вышедшей за авторством дуче в 1932 году. Вместе с тем, некорректно сводить всю фашистскую политическую мысль к одному доминантному течению – актуализму. В годы *ventennio* было предпринято множество других попыток осознать фашизм и определить его фундаментальные основания. В данной главе кратко рассмотрены концепции наиболее влиятельных идеологов режима, а также «интеллектуалов во власти». Некоторое внимание уделено внутренним доктринальным спорам между различными интеллектуалами.

Первым мыслителем, к которому следует обратиться в рамках рассмотрения ключевых идеологических вариаций на тему фашизма эпохи *ventennio*, является Альфредо Рокко (1875 – 1935). Родом из Неаполя, Рокко в раннем возрасте достиг больших научных успехах на нивах коммерческого и финансового права. В 24 года он получил звание профессора права в Урбинском университете, а в 38 – в Университете Падуи. Уже будучи прославленным юристом, Рокко некоторое время ассоциировал себя с марксистами и даже был членом итальянской Радикальной партии. В 1914 году это увлечение окончательно прошло – мыслитель вступил в Ассоциацию итальянских националистов (ANI), возглавляемую Энрико Коррадини. К этому времени, как отмечает Э. Джеймс Грегор, Рокко «не только воспринял основные положения коррадинианского взгляда на

современный мир, но и артикулировал полноценную программу национального экономического возрождения»[512].

Выход из сложной ситуации, сложившейся в Италии[513], Рокко видел в значительном усилении роли государства в экономике. Мысля в том же направлении, что и представители немецкой исторической школы (Ф. Лист, Б. Гильдебранд, Г. фон Шмоллер), итальянский юрист утверждал, что в случае Италии и прочих развивающихся наций, государственная экономическая политика должна исходить исключительно из долгосрочных коллективных интересов – в противном случае, стратегическое будущее страны предаётся в краткосрочных целях обогащения живущих[514]. Направление на текущее потребление большей части ресурсов неустойчивой, недоразвитой экономики и, таким образом, размывание национального богатства, грозит тем, что нация никогда не сможет перейти из категории «отстающих» в категорию «развитых». Рокко настаивал на необходимости ограничения потребления «справедливым уровнем» и направлении всех сэкономленных таким образом ресурсов на ускорение догоняющего развития во всех секторах экономики (в первую очередь, в секторах инфраструктурных, обладающих сильным мультипликативным эффектом) в

[512] James Gregor A. Mussolini's Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. P. 42.

[513] Производственная мощь Италии составляла не более 20% от британской; каких-либо объективных факторов для ускорения экономического развития не наблюдалось – ускорялась лишь эмиграция рабочих в «ненавистные плутократии» в надежде на лучшую долю.

[514] При этом Рокко оговаривается, что страны, достигшие высокого уровня индустриального развития, могут себе позволить либеральную экономическую политику, вплоть до полного *laissez-faire*. Однако, чтобы позволить подобную роскошь, экономика должна быть устойчива в долгосрочной перспективе. Рассматривая экономическую мысль Рокко, необходимо не упускать геополитических представлений, её определяющих – в частности, Рокко полагал оправданным стремление развитых стран навязывать другим модели свободной торговли, поскольку в подобных условиях они получали ощутимое преимущество над неподготовленными конкурентами, но для «отстающих» (в том числе, для Италии) игра по правилам «развитых» губительна для национального будущего. Все конкретные экономические предложения Рокко необходимо воспринимать с позиции итальянского националиста, переживающего за будущее своей страны, а не в качестве «абстрактно верной» модели.

целях максимально стремительной национальной экспансии и вступления в противоборство с развитыми странами.

Экономические убеждения Рокко, как и его единомышленника Коррадини, были во многом основаны на представлении о том, что одной из важнейших движущих сил истории является экономическое могущество, выражающееся в развитии производственных мощностей. Более развитые страны навязывают свою гегемонию отстающим. Чтобы перейти из категории «отстающих» в категорию «развитых», необходимо предпринять общенациональное усилие, вдохновлённое верой в перспективу своей родины, в её будущее. Чтобы совершить подобный подвиг, принести настоящее в жертву будущему, нация должна быть хорошо дисциплинирована и объединена сильной коллективной солидарностью. Националистам представлялось очевидным, что либеральное итальянское правительство с этой задачей не справляется. В Италии имели место совершенно противоположные тенденции: немногие богатые стремились как можно скорее стать ещё богаче, общенациональные цели были размыты, набирали силу марксистские настроения.

Здесь необходимо затронуть ещё один пласт мысли Рокко. Прекрасно понимая марксистскую угрозу (как было сказано выше, Рокко недолгое время был членом Радикальной партии), мыслитель отмечал, что нация никогда не сможет достичь высокого уровня солидарности, если рабочие будут отчуждены. Экономическая экспансия возможна только тогда, когда все члены общества понимают её необходимость. Таким образом, в интересах нации необходимо защищать корпоративные интересы рабочих. Подобные размышления ещё в предвоенные годы подтолкнули Рокко к формулированию первых принципов интегрального корпоративизма – оригинальной фашистской экономической доктрины, получившей наиболее зрелое выражение в работах философа Уго Спирито, ученика Джованни Джентиле. Рокко писал, что все корпоративные интересы должны быть

учтены в легальном поле – только так можно создать прочный фундамент социального согласия, необходимый для построения Великой Италии[515]. Как справедливо указывает Э. Джеймс Грегор, в понимании Рокко «сильное государство должно держать в своих пределах все ассоциации профсоюзного, церковного, академического, образовательного, политического, трудового и предпринимательского характера»[516]. Возрождение Италии, мыслимое итальянскими националистами в виде производственного подъёма, который неизбежно повлечёт за собой культурную регенерацию духовных сил нации, возможно только путём построения подобного корпоративного государства – мощного, всеобъемлющего и независимого.

Альфредо Рокко надеялся, что условия для формирования подобного государства будут созданы после победы Италии в Первой мировой войне[517]. Однако в первые послевоенные годы все кризисные явления начала XX века только обострились[518]. В то же время набирало силу молодое фашистское движение, пришедшее к власти в результате «Марша на Рим» в октябре 1922 года. Рокко, являвшийся депутатом нижней палаты итальянского парламента с 1921 года, был в числе тех, кто активно поддерживал Муссолини. Это, в

[515] Как отмечает современник, Рокко «ещё в 1914 году писал о возрождении средневековых «корпораций», а в 1920 году изложил теорию синдикализма, принятую фашистами с некоторыми поправками…». Более того, он «руководил принятием синдикалистских законов в парламенте». Hausheer H. Fascism in Italy // Social Science, Vol. 8, No. 4 (October 1933), p. 400.

[516] James Gregor A. Mussolini's Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. P. 60.

[517] На раннем этапе войны Рокко, как и многие итальянские националисты, выступал за альянс своей страны с Центральными державами, однако затем изменил свою точку зрения – более логичным с точки зрения геополитической доктрины националистов выглядело вступление в войну на стороне Антанты (возможный крах Австро-Венгерской империи, по мнению националистов, открывал для Италии крайне привлекательные возможности получения новых территорий). De Grand A. J. The Italian Nationalist Association in the Period of Italian Neutrality, August 1914-May 1915 // The Journal of Modern History, Vol. 43, No. 3 (Sep., 1971), pp. 394-412.

[518] В 1920 году Рокко констатировал: «Государство переживает кризис… Оно стремительно теряет все атрибуты суверенитета». Цит. по Mangoni L. La crisi dello Stato liberale e i giuristi italiani // Studi Storici, Anno 23, No. 1 (Jan. - Mar., 1982), p. 75.

целом, отражало настроения националистов – в 1923 году ANI влилась в Итальянскую фашистскую партию. Рокко, увидевший в фашизме возможность для воплощения в жизнь собственных этатистских идеалов, в последующие годы получил множество возможностей для реализации задуманного на практике – на протяжении второй половины 1924 года он был председателем нижней палаты парламента, а 5 января 1925 года был назначен Муссолини министром юстиции – пост, который мыслитель занимал на протяжении 7 лет, до 1932 года[519]. Через два года после отставки с поста министра Рокко был пожизненно назначен сенатором, однако в верхней палате парламента заседал лишь один год – в 1935 году он скончался в возрасте 69 лет.

Наиболее яркая идеологическая работа Рокко периода *ventennio*, «Политическая доктрина фашизма», является, по сути, конспектом его лекции, прочитанной в Перудже 30 августа 1925 года, через полгода после назначения мыслителя министром юстиции фашистской Италии. Учитывая то, что лекция Рокко была прочитана за 7 лет до публикации «Доктрины фашизма» и была всячески одобрена Муссолини, представляется

[519] В должности министра юстиции Рокко инициировал множество правовых реформ – к примеру, реформу суда присяжных, оформленную королевским декретом от 23 марта 1931 года. См. Ploscowe M. Jury Reform in Italy // Journal of Criminal Law and Criminology (1931-1951), Vol. 25, No. 4 (Nov. - Dec., 1934), pp. 576-585. Другое крайне значимое деяние Рокко на посту министра – принятие нового Уголовного Кодекса (вступил в силу 1 июля 1931 года), ужесточившего ответственность за «преступления против государства» и «преступления против семьи» (к примеру, за супружескую измену, согласно 559 статье Кодекса, гражданина фашистского государства могли посадить в тюрьму на два года). Подробнее см. Battaglini G. The Fascist Reform of the Penal Law in Italy // Journal of Criminal Law and Criminology (1931-1951), Vol. 24, No. 1, Century of
Progress Number: The Development of Criminology in the State of Illinois during the Past Century, in the United States of America at Large and in Other Nations of the World during the Past Quarter-Century (May - Jun., 1933), pp. 278-289.

целесообразным рассмотреть основные тезисы, с которыми выступил фашистский министр[520].

«В первую очередь, давайте спросим себя: существует ли политическая доктрина фашизма как таковая; присутствует ли в фашистском государстве какое-либо идеальное содержание»[521], - ставит вопрос Альфредо Рокко. «Истина заключается в том, что фашизм является, прежде всего, действием и чувством, и таковым он и должен оставаться. Если бы было иначе, он не смог бы сохранить свою гигантскую побуждающую силу, обновляющую мощь, которой он ныне обладает, и переместился бы в сферу уединённых размышлений немногих избранных»[522], - продолжает мыслитель. Однако, вместе с тем, Рокко утверждает, что фашизму присуще и уникальное интеллектуально-теоретическое содержание, являющееся «неотъемлемой частью этого исторического феномена»[523]. Согласно Рокко, теоретические принципы фашизма автономны и по-своему уникальны. Этот тезис он доказывает путём сравнения фашизма с основными современными ему политическими доктринами: либерализмом, социализмом, большевизмом.

Рокко утверждает, что вся современная политическая мысль вышла из одного источника – протестантской Реформации, идеи которой, усиленные адептами доктрины «естественного права» и основанные на постреволюционных практиках Англии, Америки и Франции, оказывали значительное влияние на все политические процессы вплоть до появления

---

[520] Послевоенные и современные исследователи сходятся во мнении о значимости Рокко в части осознания фашизмом самого себя в первые годы существования режима. К примеру, Э. Ноэтер утверждает, что Рокко «разделил с Джентиле роль официального теоретика фашистской партии». Noether E.P. Italian Intellectuals under Fascism // The Journal of Modern History, Vol. 43, No. 4 (Dec., 1971), p. 640. Современник отмечает ещё большую значимость Рокко, ставя его в один ряд с дуче: «Муссолини, Джентиле, Рокко и Панунцио составляют юридико-философский квадрумвират фашизма». Arthur Steiner H. The Fascist Conception of Law // Columbia Law Review, Vol. 36, No. 8 (Dec., 1936), p. 1269.

[521] Rocco A. The Political Doctrine of Fascism // International Conciliation, No. 223, October 1926. P. 394.

[522] Ibid. P. 394.

[523] Ibid. P. 394.

фашизма. Единой фундаментальной основой всех современных политических доктрин, по Рокко, является «механическое или атомистическое представление о государстве»[524]. Ключевым для подобных систем политической мысли является представление об обществе как о сумме отдельных индивидов; о единстве, которое механически распадается на отдельные, никак не связанные друг с другом части. Следствием такого убеждения, по Рокко, является фундаментальный анти-историзм, поскольку для общества, понимаемого подобным образом, темпоральный аспект не играет никакой роли (в силу социального атомизма стратегическое государственное мышление не имеет смысла – имеет значение лишь общественная жизнь конкретно данного поколения, «ныне живущего»). Разумеется, подобный подход онтологически сводится к материализму – в подобном миропонимании духовное и культурное наследие не может обозначать ничего конкретного.

И либерализм, и социализм, и большевизм стремятся к одной цели – счастью живущих индивидов, выражающемуся в стремительном росте их благосостояния. Различны технические методы. К примеру, в доктрине либералов наибольшего блага можно достичь путём наименьшего государственного вмешательства в дела граждан. «Кант, который был, вне всякого сомнения, был наиболее сильным и глубоким философом либерализма, сказал, что «человек, который есть цель, не может рассматриваться как средство»[525], - пишет Рокко. Либеральная доктрина, «сокращая» государство до минимального, не даёт ему как-либо вмешиваться в дела граждан. Это дополнительно выражается в системе сдержек и противовесов, характерной для либерального подхода к организации власти, значительно ограничивающей возможности правителя.

---

[524] Ibid. P. 395.
[525] Ibid. P. 396.

Либеральный политический импульс был развит социалистами, задавшимися вопросами о неравенстве и несправедливости. Действительно, идеальная либеральная система, сосредоточив властные полномочия в руках немногих «компетентных» представителей элиты и устранив государство из хозяйственной жизни общества, не обладает какими-либо механизмами перераспределения блага. Первый вопрос, поставленный «слева» – это вопрос о демократии. Если государство существует для всех, почему не все принимают участие в управлении им? Добавляя идеал равенства к идеалу «свободы от», мы получаем руссоистское представление о народе-суверене как носителе общей воли – предпосылку демократической и республиканской формы организации власти. Следующий шаг «влево», как отмечает Рокко, был сделан в ходе промышленной революции, ярко высветившей вопрос об экономическом неравенстве. Противоречие исходному устремлению итальянский мыслитель видит в требовании необходимости государственного вмешательства в целях установления экономической справедливости, ликвидации экономического доминирования «капиталистов». Вместе с тем, он отмечает, что социализм представляет собой дальнейшее движение в развитии концепции социального атомизма, в которой экономическое благосостояние конкретных ныне живущих индивидов потребовало новых жертв.

Социализм, понимаемый радикально, приводит, по Рокко, к большевизму, призывающему к насилию по отношению к «капиталистам» вплоть до полного их уничтожения и установления «диктатуры пролетариата» как наиболее справедливой системы государственного управления, ликвидирующей какое-либо неравенство и спасающей «рабочий класс» от эксплуатации «капиталистами». Таким образом, идея «естественного права» находит своё окончательное, завершенное воплощение именно в большевизме, пройдя через либеральный, демократический и

социалистический этапы[526]. Ключевое политическое устремление всех перечисленных доктрин едино – максимизация материальных благ и повышение благосостояния ныне живущих индивидов.

Инновационный характер фашизма, по Рокко, заключается в том, что фашизм является интегральной доктриной социального, противоположной атомизму как либерального, так и социалистического характера. Сила фашизма в том, что он безразличен к методам: «В своем политическом *praxis* он использует либеральные пути, демократические средства и даже социалистические практики»[527]. Всё это глубоко вторично, поскольку фашизм, согласно Рокко, исходит из предпосылок, принципиально отличных от доктрины «естественных прав». Раскрывая этот тезис, итальянский юрист отмечает, что «человек не является одной лишь материей; и подлинные цели существования человеческих существ далеки от материалистических, которые мы разделяем с другими животными – они имеют духовный характер, свойственный лишь людям; этих целей каждое общество так или иначе пытается достичь настолько, насколько ему это позволяет его уровень развития»[528]. Рокко утверждает, что единство языка, культуры, религии, обычаев и традиций столь же важно для любого человеческого общества, как и общее понимание материальных интересов: экономических устремлений, территории, условий проживания. Подобное понимание социального даёт иное представление о темпоральности, придаёт значимость прошлому и будущему. Фашизм, понимаемый подобным образом, предстаёт доктриной органической и исторической. Следствием подобного понимания, как пишет

[526] Здесь также можно провести параллель между фашистской мыслью и политическими устремлениями немецких «консервативных революционеров». О. Шпенглер, к работе которого «Пруссачество и социализм» мы уже обращались, в другой, более поздней книге «Годы решений» (1933) утверждал, что «активный либерализм последовательно прогрессирует от якобинства к большевизму», а либерал отличается от большевика только методами борьбы – их устремления схожи. Шпенглер О. Годы решений. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 107. Следует отметить, что А. Рокко озвучил данную мысль на 8 лет раньше Шпенглера.

[527] Rocco A. The Political Doctrine of Fascism. P. 400.

[528] Ibid. P. 401.

Рокко, является изменение либеральной формулы «общество – для индивида» на формулу «индивид – для общества». По Рокко, подобное понимание связи между обществом и индивидом не уничтожает последнего, но, напротив, позволяет ему развиваться как части целого. Как пишет мыслитель, «жизнь общества охватывает существование индивидов и проектирует себя на последующие поколения через века и тысячелетия»[529]. Сумма социального не изменяется во времени: отдельные граждане рождаются, живут и умирают, однако общество продолжает существовать на протяжении веков.

Рокко подробно останавливается на фашистском понимании ключевых проблем политической теории – вопросов свободы, социальной справедливости и государственного управления. Рассуждая о свободе, он возвращается к тезису об индифферентности фашизма к методам: фашизм не воспринимает как догму ни стремление к экономической свободе, ни вопросы защиты «естественных прав»[530]. Фашистское государство рассматривает человека как «экономический инструмент для развития общества»[531], подчиняя интересы индивида интересам целого, и гарантируя человеку свободу настолько, насколько это совпадает со стратегическими устремлениями общества как единого организма. Переходя к рассуждению о государственном управлении, Рокко утверждает, что фашизм, в отличие от иных современных ему политических теорий, признаёт суверенитет не за состоящим из отдельных индивидов народом, а за обществом как целым,

[529] Ibid. P. 403.

[530] При этом Рокко признает, что индивидуальные амбиции являются наиболее эффективным мотиватором экономического развития. Таким образом, концептуально он признаёт продуктивность рыночных экономических отношений, выступая лишь против их абсолютизации как принципа, руководящего общественной жизнью. В этом аспекте мысль Рокко очень близка к позиции Джентиле, категорически отрицающего какой-либо экономический детерминизм (или, шире, «экономический империализм», если использовать понятийный аппарат современной экономической теории – к примеру, концепцию Г. Беккера), но признающего ценность частной инициативы и её важность для развития экономики.

[531] Ibid. P. 404.

юридически организованным в государство[532]. Государство, в свою очередь, руководимо политической элитой – немногими особыми людьми, выделившимися из массы в силу своих особенных качеств. Рассматривая проблему социальной справедливости, Рокко указывает на то, что фашизм, несомненно, признаёт право частной собственности, однако в силу иной мотивации, чем указывают либеральные доктрины, а именно – в силу общественной полезности данного института. Вопросы защиты различными классами своих интересов (в первую очередь, экономических) фашизм решает путём создания корпоративистских институтов, вовлекающих профсоюзные объединения в единый государственный организм.

В последней части «Политической доктрины фашизма» Рокко рассматривает её историческую ценность, обращаясь к истории общественной мысли. Он возвращается к утверждению, согласно которому все прочие политические доктрины, которые он объединяет под общим понятием «доктрин естественного права», являются следствием Реформации и французской революции. Все они индивидуалистичны, анти-общественны и деструктивны по отношению к государству. Рокко отмечает, что среди творцов доктрин «естественного права», развивших анти-государственные политические устремления, не было итальянцев: «Гроций и Спиноза были голландцами; Локк – англичанином; Сен-Пьер, Монтескьё, д’Аржансон, Вольтер, Дидро и энциклопедисты – французами; Альтузий, Пуфендорф, Кант и Фихте – немцами»[533]. Отсюда итальянский юрист выводит, что доктрины «естественного права» чужды «латинскому разуму», верному представлению о государственном авторитете. Проводя линию преемственности от римской государственной традиции к средневековым схоластам (отдельно Рокко отмечает св. Фому Аквинского), а от них – к

[532] Фундаментальный этатизм Рокко является причиной его подозрительного отношения к католической церкви и негативного отношения к масонству, которые он считал «интернационалистическими и пацифистскими» институтами. Tannenbaum E.R. The Goals of Italian Fascism // The American Historical Review, Vol. 74, No. 4 (Apr., 1969), p. 1197.
[533] Rocco A. The Political Doctrine of Fascism. P. 410.

творцу современной политической теории Никколо Макиавелли, «освободившему политическую науку от формализма схоластов и переместившему её в сферу конкретной реальности», Рокко выводит линию политической мысли, параллельную просветительско-либеральной. Как и прочие идеологи фашизма, Рокко придаёт огромное значение Джамбаттисте Вико и его «решительному сопротивлению доктринам естественного права»[534]. Как и Джентиле, Рокко называет непосредственными предшественниками фашизма философов Рисорджименто (в первую очередь, конечно, Мадзини, в мысли которого фашистский министр выделяет теоретизирование на тему долга человека), которые, в свою очередь, многое взяли у Вико. Таким образом, Рокко изображает фашизм как типично итальянский, «латинский» политический феномен, предпосылками которого явилась политическая мысль, противостоящая доктринам «естественного права». Согласно Рокко, благодаря фашизму «Италия вновь говорит со всем миром, а мир прислушивается к Италии»[535].

Анализируя доктрину фашизма в том виде, в каком она изображена Рокко, необходимо отметить, что, несмотря на признание схожих с актуалистами историко-философских предпосылок фашизма (в первую очередь, значения Вико и Мадзини), итальянский юрист делает акцент на более практические аспекты доктрины. В частности, если практическая философия Джентиле логически выводится из его онтологии и антропологии, то Рокко не погружается в философскую проблематику, оперируя преимущественно экономическими и юридическими понятиями и обращаясь, в основном, к истории политической мысли. Это понятно в силу того, что Рокко не был философом, однако отсутствие в его доктринальной политической мысли глубинного философского фундамента как прочного основания каких-либо практических размышлений приводит к тому, что его

[534] Ibid. P. 412.
[535] Ibid. P. 415.

интеллектуальные построения следует рассматривать как идеологические, а не как философские. В доктрине Рокко очевидно значительное влияние его старшего товарища по националистической ассоциации Э. Коррадини – итальянский юрист уделяет экономическим вопросам значительно больше внимания, чем Джентиле и Муссолини. Вместе с тем, многое из сказанного Рокко совпадает с тем, что 7 лет спустя будет формализовано в «Доктрине фашизма» (в первую очередь, фундаментальный этатизм: признание государства единственным легитимным сувереном, тотальный примат целого над частным, а также неприятие либерализма, демократии и социализма).

1.2. Интеллектуалы во власти. Синдикалисты и «Хартия труда». Антиджентилеанский подход Карло Костаманья. Джузеппе Боттаи и «Фашистская критика». «Языческий империализм» Юлиуса Эволы.

Переходя к анализу различных подходов к развитию фашистской доктрины в годы *ventennio,* необходимо обозначить их разнонаправленность. В рамках данного параграфа мы кратко рассмотрим основные аспекты и «левых», синдикалистских вариаций фашизма, и консервативного политического учения Карло Костаманья – одного из основных оппонентов Джентиле и актуалистов, и ключевые идеи Джузеппе Боттаи – возможно, наиболее заметного на интеллектуальном фронте фашистского иерарха, и радикальную доктрину языческого ренессанса, предложенную традиционалистом Юлиусом Эволой.

Как было показано в первой главе данной работы, революционный и национальный синдикализм является одним из важных истоков политической философии фашизма. Многие радикально настроенные синдикалисты присоединились к фашистскому движению в первые послевоенные годы. Некоторые из них (к примеру, Серджио Панунцио и Анджело Оливьеро Оливетти) в годы *ventennio* достигли значительных

карьерных высот, интегрировались в различные органы управления новым фашистским государством, а также получили площадку для того, чтобы высказывать и публиковать свои идеи. Наиболее известным эпизодом участия синдикалистов в общественной дискуссии в фашистскую эпоху является спор между Серджио Панунцио и Карло Костаманья о сути государства и роли фашизма. Дискуссия между двумя интеллектуалами продолжалась на протяжении всего 1926 года. У этого спора было несколько ракурсов: является ли фашизм подлинно революционным движением или носит консервативный характер; каковы социально-экономические устремления фашизма; какие связи будут установлены между профсоюзами, обществом и государством. Панунцио изложил свою позицию ещё в ноябре 1922 года, в ходе лекции, которую он прочитал в Ферраре. В ней он утверждает, что, вопреки позиции консерваторов и националистов, которые считают профсоюзы проявлением нездоровой общественной диссоциации, на самом деле профсоюзное движение является проявлением здорового, энергичного, устремленного к подлинному обновлению народного духа. Согласно Панунцио, институты либерального государства отмирают в силу того, что они слишком абстрактны и не способны воспринимать реальную жизнь общества. Новое, фашистское государство, согласно Панунцио, должно быть основано на четко структурированном взаимодействии экономических союзов.

Для Костаманья, напротив, синдикаты являются типично либеральным («левым» в классическом смысле) общественным веянием, деструктивно воздействующим на государство. В них нет ничего созидательного; это чистый протест. Чтобы совладать с этой силой, фашизм должен создать иерархически организованные корпорации, контролируемые «сверху». Панунцио отвергал подобное видение как «излишне статичное». Он утверждал: «Для меня основополагающим принципом является общество. Государство – это форма общественного бытия. Социология является

фундаментальной наукой относительно теории государства»[536]. К этому времени Панунцио, как и Костаманья, склонялся к тому, что профсоюзы должны быть интегрированы в государство, однако его логика была отличной от оной его коллеги: интеграция синдикатов должна содействовать развитию государства, его позитивной трансформации. Для Костаманья вопрос стоял лишь о контроле над потенциально опасными стихийными силами.

В апреле 1926 года в фашистской Италии был принят так называемый «закон о синдикатах». С одной стороны, закон закрепил легальное поле для присутствия профсоюзов в общественной и экономической жизни Италии, благодаря которому синдикаты получили ряд реальных полномочий (к примеру, договариваться с промышленниками о минимальном уровне зарплаты для занятых в том или ином секторе экономики). С другой, он наложил ряд ограничений – в каждом секторе промышленности может быть только один профсоюз, забастовки были запрещены, как и нефашистские профсоюзы. В этом, в числе прочего, проявилось стремление режима к институциональным инновациям коллективистского типа, единогласно одобряемым большинством публичных интеллектуалов и ключевыми интеллектуалами во власти: националистами Рокко и Коррадини, синдикалистами Панунцио и Оливьеро Оливетти, фашистскими партийными лидерами Гранди и Боттаи[537].

[536] Цит. по Roberts D.D. Syndicalist Tradition & Italian Fascism. P. 243.

[537] Как отмечает современник этих событий, Кармен Хайдер, «существуют три основных отличия фашистского синдикализма от всех прочих «доктрин труда»: принятие класса капиталистов как общественно полезного; переход от классовой вражды к классовому сотрудничеству, включение объединений производителей в национальное государство». Haider C. The Italian Corporate State / Political Science Quarterly,Vol. 46, No. 2 (Jun., 1931), p. 228.

Фашистское государство продолжало свой курс к институциональным реформам – 21 апреля 1927 года была издана «Хартия труда»[538], законодательно закрепившая принципы корпоративизма. В частности, в Хартии говорится о том, что «работа, во всех её интеллектуальных, технических и ручных формах, является социальной обязанностью» (статья 2); «в государстве объявляется свобода профсоюзов; вместе с тем, лишь один профсоюз в каждой отрасли признается государством и имеет право представлять работников и работодателей соответствующей отрасли» (статья 3); «легальные профсоюзы обязаны поддерживать равноправие работников и работодателей, поддерживать дисциплину в труде и производстве» (статья 6)[539]; «корпорации являются государственными органами; корпорации представляют интересы отдельных организаций» (статья 6); «государственное вмешательство в экономику допустимо лишь в том случае, когда частная инициатива недостаточна, либо на кону стоят политические интересы государства» (статья 9); «сфера занятости является сферой контроля корпораций» (статья 13). Основной интенцией авторов Хартии (её разработчиком и вдохновителем принято считать Джузеппе Боттаи) была попытка преодоления классовых противоречий, снятия социальной напряженности, чреватой большевистским переворотом. Хартия была положительно воспринята синдикалистами – в частности, на конгрессе в Лозанне в 1928 году Оливьеро Оливетти восклицал: «Корпорации являются инструментами национального самоуправления; даже более того, они – это сама нация, делающая себя государством»[540]. Италия была на пути к объединению политической и экономической сфер жизни государства в

---

[538] Carta del lavoro, 21 aprile 1927 / http://www.historia.unimi.it/sezione/fonti/codificazione/cartalavoro.pdf.

[539] Для синдикалистов это положение Хартии было крайне важным. См. Paresce G. Problems of Italian Syndicalism / Journal of the Royal Institute of International Affairs,Vol. 9, No. 3 (May, 1930), pp. 376-383.

[540] Roberts D.D. Syndicalist Tradition & Italian Fascism. P. 256.

единое целое, что также воспринималось синдикалистами положительно[541]. Апофеозом институционального и духовного слияния синдикалистов и фашистов стало открытие в марте 1928 года в Университете Перуджи Фашистского факультета политических наук, основной задачей которого была концептуальная проработка фашистской доктрины и её преподавание будущей элите общества и государства. Факультет возглавил Панунцио, позже к работе в рамках факультета присоединились Орано и Оливьеро Оливетти. Слившись с фашизмом, итальянские синдикалисты продолжали работу во благо режима до конца своих дней.

Уже упомянутый выше Карло Костаманья (1881 – 1965) позиционировал себя как оппонента Джентиле и актуального идеализма. Как отмечает Э. Джеймс Грегор, «Костаманья можно рассматривать как члена националистически-католической фракции среди фашистских интеллектуалов. Будучи союзником Джентиле на раннем этапе, позже Костаманья от него значительно отдалился – в первую очередь потому, что Джентиле показал себя скорее этатистом, чем националистом, а также потому, что римская католическая церковь считала актуальный идеализм ересью»[542].

Костаманья и Джентиле расходились даже в исторических подходах к толкованию фашистского феномена – если Джентиле настаивает на преемственности между идеализмом и национал-либерализмом Рисорджименто и фашизмом, то Костаманья это резко отрицает, трактуя фашизм как революционный феномен. Для Костаманья философское содержание Рисорджименто не играет значимой роли в толковании фашизма – для него национальная независимость была достигнута через военное сопротивление наполеоновским завоеваниям, которое сыграло значимую

[541] Панунцио в 1934 году восклицал, что «сейчас политика и экономика едины». См. Ibid. P. 257.
[542] James Gregor A. Mussolini’s Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. P. 188.

роль в пробуждении политического инстинкта итальянского народа. Как отмечает А. Таркини, Рисорджименто, в понимании Костаманья, является результатом «военных и этатистских факторов, которые не имеют отношения к либеральным политическим идеологиям»[543]. Расходясь в предпосылках, Костаманья и Джентиле расходятся и в следствиях – от отрицания роли интеллектуалов Рисорджименто как предшественников фашизма итальянский юрист приходит к отрицанию влияния Джузеппе Мадзини, который является для Джентиле одним из основных интеллектуальных ориентиров, и, в целом, к критике понимания актуалистами фашизма как следующего шага на пути к «подлинному либерализму».

Костаманья утверждает, что фашизм породил тоталитарное римско-католическое государство, основанием которого является «средиземноморско-латинская традиция». Если для Джентиле государство является сущностью этической, неразделимой с подлинной свободой индивида, то для Костаманья – доминирующей, полностью подчиняющей себе личность. В доктрине фашизма по Костаманья «государство является реальностью-в-себе… это реальность духа, а не материальная масса или интеллектуальное построение»[544].

Костаманья, продолжая мысль немецкого юриста и «консервативного революционера» Карла Шмитта (1888 – 1985), рассуждал о «больших пространствах», основанием которых является «родство народов». Согласно итальянскому мыслителю, «большое пространство» может быть управляемым из единого центра в том случае, если народы, его населяющие, органически родственны друг другу. «Органическое сотрудничество» народов, по Костаманья, прослеживается во всей итальянской истории – от Римской империи до создания Римской католической церкви. В концепции

---

[543] Tarquini A. The Anti-Gentilians during the Fascist Regime // Journal of Contemporary History, Vol. 40, No. 4 (Oct., 2005), p. 659.

[544] Costamagna C. Dottrina del fascismo. Roma, 1938. Цит. по Tarquini A. The Anti-Gentilians during the Fascist Regime. P. 660.

Костаманья проступают черты, роднящие его социальную философию с основными постулатами политических устремлений немецких союзников Италии: в частности, он рассуждал о том, что к «органическому сотрудничеству» на «больших пространствах» способны народы «арийской расы», объединённые общими этнокультурными чертами. Э. Джеймс Грегор проводит прямую параллель между «духовными силами, поддерживающими национальную идентичность» по Костаманья и «однородностью народонаселения» по Шмитту, выделяя биологически расистский характер последнего определения[545]. Вместе с тем, сам Костаманья отмечал, что его рассуждение об «арийских» народах не сводится к биологии, призывая к более духовной интерпретации, что, в целом согласуется с его ключевым стремлением к принципам «Римско-католической цивилизации». В 1942 году в работе «Большие пространства и имперская этнархия», Костаманья утверждает необходимость создания «этнархической империи», выделяя значимость этнического фактора. Это аспект, полностью отсутствующий в актуальном идеализме, не признающем какого-либо биологического детерминизма (или, как писал Джентиле, «натурализма») в вопросах практической философии.

Также Костаманья является одним из немногих фашистских интеллектуалов, как-либо поддерживающих антисемитский настрой немецких интеллектуальных и политических союзников. В частности, в своих работах, относящихся к завершению эпохи *ventennio*, он утверждал, что «евреи являются значительной угрозой духовной целостности народов

---

[545] Здесь необходимо отметить, что, несмотря на данную аналогию, приведённую Джеймсом Грегором, ни в коем случае нельзя поставить знак равенства между рассуждениями Шмитта о «больших пространствах» и официальной политической линией нацистской партии. У Шмитта были весьма сложные отношения с нацистами – вступив в НСДАП в мае 1933 года, уже в декабре 1936 он оказался в опале после обвинений в том, что он «гегельянец и католик», а его антисемитизм является неискренним.

Европы»[546]. Это также было неприемлемо для актуалистов (ни для Джентиле, ни для Спирито, ни для Пеллицци), никогда не сводивших политические вопросы до низкого биологического уровня.

Вместе с тем, не чужды антисемитизму были некоторые фашистские иерархи. К примеру, Джузеппе Боттаи (1895 – 1959), сделавший блестящую политическую карьеру[547] и оставивший о себе память как о заметном интеллектуале *ventennio*[548]. Основанный Боттаи журнал «Фашистская

---

[546] Costamagna C. Dottrina del fascismo. Roma, 1938. Цит. по James Gregor A. Mussolini's Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. P. 189.

[547] В 1921 году он впервые был избран депутатом парламента от фашистской партии. Боттаи был депутатом XXVI, XXVII, XXVIII и XXIX созывов, а в 1939 году был избран членом Палаты фасций и корпораций, заменившей на период 1939 – 1943 годов нижнюю палату итальянского парламента, формировавшуюся по принципу партийного представительства . В 1929 году Муссолини уступил Боттаи пост министра по делам корпораций, который до этого занимал лично. Последний исполнял эти обязанности до 1932 года. В период с января 1935 года по ноябрь 1936 года Боттаи занимал пост мэра Рима. Итальянский юрист оставил эту высокую должность для перехода на ещё более ответственную работу, уже на национальном уровне – вернувшись в правительство, он возглавил министерство образования. На этой должности Боттаи работал до февраля 1943 года, оставив его за несколько месяцев до свержения Муссолини Большим фашистским советом.

[548] У историков фашизма двоякое отношение к Боттаи. Некоторые воспринимают итальянского юриста как человека интеллигентного и образованного, сторонника плюрализма мнений в публичных дискуссиях о фашизме и противника репрессивного насаждения «единственно верной» официальной точки зрения, как министра-технократа, продвигавшего представление о фашизме (в особенности – о фашистском корпоративизме) как о «третьем пути» государственного строительства помимо либерализма и социализма. К примеру, см. Schnapp J.T. A Primer of Italian Fascism. P. 185. Для других Боттаи – фанатичный фашист и антисемит, оказавший максимальное содействие внедрению расовых законов нацистского типа. Боттаи писал, что у фашистского антисемитизма – «духовный характер», следующий из 3000 лет итальянской истории, мысли и культуры. Вместе с тем, на посту министра образования Боттаи совершенно бездуховно отработал новое расистское законодательство 1938 года, в результате чего итальянским евреям был закрыт доступ к школам и библиотекам. Дискриминация евреев коснулась и высшего образования. Подробнее см. Duggan C. Fascist Voices: An Intimate History of Mussolini's Italy. Oxford University Press, 2013. P. 307 – 313. Впрочем, в 1933 году Боттаи совместно с Джентиле принимал активное участие в создании частных школ, в которых могли бы обучаться дети евреев, изгнанных из Германии. См. Adler F.H. Jew as Bourgeois, Jew as Enemy, Jew as Victim of Fascism // Modern Judaism, Vol. 28, No. 3 (Oct., 2008), pp. 306-326. Спор о разумности отображения различными историками образа Боттаи как «трагического героя» итальянского фашизма см. у Zagarrio V. Bottai: Un fascista critico? // Studi Storici, Anno 17, No. 4 (Oct. - Dec., 1976), pp. 267-271.

критика» (*Critica fascista*) зарекомендовал себя в качестве одной из крупнейших площадок публичных дискуссий в годы фашизма.

Практически сразу после «Марша на Рим» Боттаи начинает отстаивать видение фашизма не как государственного строя или политической силы, а как некоего вместилища «национального духа», блюстителя итальянских традиций, мысли, культуры и искусства. Он настаивает на необходимости «интеллектуальной индоктринации» итальянцев, в чём и видит миссию основанного им журнала «Фашистская критика»[549].

В 1928 году, за год до вступления в должность министра по делам корпораций, в своей вступительной лекции к курсу корпоративного права в Университете Пизы Боттаи говорит: «Фашизм-как-культура, в который, как мы видели, интегрирован фашизм-как-действие, является основанием фашизма-как-государства. В нашем типе государства, которое не является сухой бюрократической системой (что относится как к старой бюрократии, так и к новой, рождающейся в рамках синдикализма), профессиональных навыков, укоренённых в ментальности бухгалтера, недостаточно. Наше государство вовлекает в себя дух и сознание своих граждан; именно духом и сознанием они должны действовать, чтобы служить ему»[550]. Обосновывая необходимость нового понимания высшего образования в соответствии с озвученной парадигмой государственного строительства, он утверждает: «Роль университета в фашистском государстве заключается в закладывании основания живой культуры, способной создать класс людей, способных стать лидерами в политике, науке, искусстве»[551]. Здесь фашизм в понимании Боттаи предстаёт животворящим принципом, одухотворяющим все высшие сферы деятельности человека.

[549] Подробнее см. De Luise A. Le Arti and Intervention in the Arts // «RACAR: revue d'art canadienne / Canadian Art Review», Vol. 19, No. 1/2, «Art as Propaganda / Art et propaganda» (1992), pp. 123-132.
[550] Bottai G. Culture and Action // Griffin R. Fascism. P. 62.
[551] Ibid. P. 62.

Чуть позже, в 1932 году, Боттаи восторженно приветствует публикацию «Доктрины фашизма» за авторством Муссолини. В статье с пафосным названием «Век Муссолини», вышедшей в журнале «Фашистская критика» 15 августа 1932 года, Боттаи пишет о глубинной интуиции великого дуче, предпринявшего теоретическое усилие, направленное на осознание и концептуализацию фашизма как «великого целого» и обоснование его места в истории человеческой и духовной. Мыслитель утверждает, что «Муссолини почувствовал необходимость заявить, что фашизм обладает универсальной ценностью, отображающей новую фазу в истории человеческого духа»[552]. По Боттаи, «доктрина фашизма, включающая в себя как демократический, так и социалистический опыт, постигает государство как систему прав и обязанностей индивидов, организованных в целях достижения высших этических целей человеческой личности в конкретной её национальной манифестации»[553]. Таким образом, доктрину фашизма, по Боттаи, следует воспринимать как «манифест революции идей, которые завоюют мир»[554].

Боттаи активно поддерживал пропагандистский вектор фашизма, направленный на поддержание «мифа о римскости» (*romanita)*, преобладающий в период 1930-х. В интерпретации Боттаи «римскость» не сводилась к одной лишь исторической преемственности между Римской империей и фашистской Италией – увлечение Римом исходило «не из книг, не от так называемой «мёртвой истории», но, прежде всего, из его способности и возможности побуждать к действию в настоящем»[555]. Фашизм, согласно итальянскому мыслителю, стремится не к реставрации Римской империи, а «к обновлению, к революции в римской идее»[556]. Таким образом, подход Боттаи к мифу о *romanita* можно обозначить как вполне

---

[552] Bottai G. The Century of Mussolini // Griffin R. Fascism. P. 70.
[553] Ibid. P. 70.
[554] Ibid. P. 71.
[555] Bottai G. Roma e Fascismo (1937). Цит. по Griffin R. Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler. P. 222.
[556] Ibid. P. 222.

модернистский. Помимо культурной политики, Боттаи активно поддерживал работу с молодёжью, которую фашистская партия активизировала во второй половине 1930-х годов. В 1937 году была создана единая молодёжная организация – «Итальянская ликторская молодёжь» (*Gioventù Italiana del Littorio*). Комментируя это событие, Боттаи отмечал, что «участие в GIL необходимо воспринимать как «службу», в ходе которой молодежь сможет подготовиться к коллективной жизни в фашистском государстве и службе в фашистской армии; в конечном итоге, задача GIL – создать цельного человека: фашиста»[557]. Заняв пост министра образования, Боттаи осуществил собственную школьную реформу – в 1939 году была принята «Школьная хартия» (*La Carta della scuola*), разделившая школьников как по социальному, так и по половому признаку. Школа, по Боттаи, должна, в первую очередь. «учить жизни», а не давать знания. В ней появились обязательные «уроки трудового воспитания» (очевидное влияние нацизма), отдельные «школы для девочек», которым, по мнению Боттаи и его единомышленников, некоторые предметы были просто не нужны, поскольку социальная роль фашистской женщины – это, в первую очередь, материнство и семейный очаг[558].

Несмотря на, казалось бы, безоблачную и блестящую политическую карьеру, Боттаи с конца 1920-х – начала 1930-х годов был в опале у Муссолини[559] и оказался в числе фашистских иерархов, проголосовавших за

---

[557] Цит. по Ostenc M. LA JEUNESSE ITALIENNE ET LE FASCISME A LA VEILLE DE LA SECONDE GUERRE MONDIALE // Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale, 24e Année, No. 94 (AVRIL 1974), p. 49.

[558] Подробнее о школьной реформе Боттаи – см. Koon T.H. Believe, Obey, Fight. Political Socialization of Youth in Fascist Italy, 1922-1943. University of North Carolina Press, 2012, а также Ostenc M. Les étudiants fascistes italiens des années 1930 // Le Mouvement social, No. 120, Entre Socialisme et Nationalisme: Les Mouvements Étudiants Européens (Jul. - Sep., 1982), pp. 95-106.

[559] Муссолини, охваченный типично диктаторской манией величия и подозрениями в неверности своего ближайшего окружения, постепенно отправил в отставку всех членов так называемого «Правительства всех талантов», сформированного в 1929 году. Альфредо

отставку дуче в ходе исторического заседания Большого фашистского совета 24 июля 1943 года[560]. В событиях периода Сало он не участвовал.

Наконец, рассматривая неактуалистские вариации развития фашистской идеологии, необходимо упомянуть о проекте языческого возрождения, предложенном традиционалистом Юлиусом Эволой (1898 – 1974)[561]. В контексте практической реализации собственной социально-политической философии барон Эвола связывал определённые надежды с итальянским фашистским режимом. Мыслитель выразил их в книге «Языческий империализм»[562]. В этом произведении он создаёт идеалистический образ авторитарного государства, на заднем плане которого стоит «деятельный имманентный дух», становящийся залогом справедливой иерархии[563]. В синтезе материального и духовного элементов рождается Imperium, воплощение политического могущества. Радикальные изменения, к которым призывает барон Эвола, могли быть воплощены в жизнь лишь посредством

Рокко, Луиджи Федерцони, Эдмондо Россони, Аугусто Турати, Дино Гранди и Джузеппе Боттаи к 1932 году покинули фашистское правительство.

[560] За несколько месяцев до «мятежа Гранди» Боттаи напишет в «Фашистской критике»: «Революция не может преодолеть препятствия и избежать фатальных ошибок, если она отвергает критические силы, породившие её и продолжающие двигать её вперёд». Bottai G. Twenty years of Critica Fascista // Schnapp J.T. A Primer of Italian Fascism. P. 192. Запись в дневнике Боттаи от 24 июля 1943 года начинается со следующих строк: «Нас ожидает драматичный и волнительный день… Развилка. Наш долг требует выбора: страна или партия, Италия или режим, король или вождь…». Bottai G. Diario 1935 – 1944. P. 404. Понимая ситуацию подобным образом, Боттаи, очевидно, сделал выбор в пользу страны и короля.

[561] См. Моисеев Д.С. Социально-политическая философия Юлиуса Эволы и фашистский режим // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2014» / Отв. ред. А.И. Андреев, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2014. — 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см.

[562] Эвола Ю. Языческий империализм. М: Арктогея, 1994.

[563] В этом отношении государственная перестройка, реализованная фашистами, не устраивает Эволу в силу того, что она сохранила парламентский и конституционный порядок итальянской государственности. Более того, Эвола в своих социально-политических произведениях выступает как последовательный противник подавления политических оппонентов при помощи силы – практика, которой Муссолини пользовался без какой-либо оглядки на мораль.

духовного авторитета элиты, путём «революции сверху». В «Языческом империализме» Эвола, настаивая на идее языческого возрождения в Италии, пытался задать фашистскому режиму стратегический вектор реставрации древних традиций, от которых в массовом сознании остались лишь фрагментарные воспоминания. Радикальный идеалистический подход итальянского мыслителя не нашёл понимания и поддержки в кругах фашистской элиты[564]. Идеи «Языческого империализма», несмотря на некоторое внимание, оказанное книге Муссолини, не были реализованы на практике, что привело к глубокому разочарованию Эволы в фашизме. В 1930 году он жестко раскритиковал режим Муссолини с позиции «правых» в собственном журнале «Башня» (*La Torre*), после чего издание было закрыто, а сам итальянский интеллектуал ушёл во «внутреннюю эмиграцию», устранившись от активной политической жизни. В послевоенные годы итальянский интеллектуал сохранил аполитичность, однако активно комментировал как кризисное состояние современного мира[565], так и неудачный опыт фашизма[566].

Подводя итог данного рассуждения, следует отметить следующий крайне важный факт: идеологическое сопротивление актуальному идеализму Джентиле как «изнутри» фашистской партии, так и, в целом, с правого фланга современной ему итальянской мысли оказывалось не философами, а

[564] В философском смысле Эвола, безусловно, является идеалистом. Вместе с тем, его идеализм – совершенно иного рода, нежели актуальный идеализм Джентиле. Эвола, преданный античным образцам, настаивает на необходимости разделения «науки» и «мудрости» и противится любому академизму. К примеру, в языческом империализме он пишет: «Мудрость порождает свободу, предоставляет открытое поле для действий, дает возможность дышать. В социализированном знании вместо этого всегда скрыто "ты должен", тайная, бескомпромиссная, моральная обязанность: то, что является "научной" или "философской " истиной, должно быть – постольку, поскольку она истина – признано каждым». Ibid. С. 97. Эвола сторонится любого академического философствования и открыто противопоставляет себя итальянским неогегельянцам, считая их философию безжизненной.

[565] Эвола Ю. Люди и руины. М.: АСТ, 2007.; Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.

[566] Эвола Ю. Фашизм: критика справа. М.: Реванш, 2005.

идеологами, юристами, мистиками. При этом многие доктринальные устремления, характерные для правых идеологий, у Джентиле и его оппонентов совпадали – в первую очередь, устремления «негативные» (противопоставление фашизма «левым» идеологиям и их ценностям). Вместе с тем, необходимо подчеркнуть, что среди оппонентов Джентиле «изнутри» не было ни одного философа академического склада, обладающего сравнимыми с ним компетенциями, достаточными для навязывания сколь-либо содержательного публичного диалога[567]. Таким образом, несмотря на наличие иных точек зрения в публичном пространстве фашистской Италии, если мы рассуждаем о фашистской *философии*, то имеем в виду, в первую очередь, именно актуализм.

§2. «Школа Джентиле».

2.1. Интегральный корпоративизм Уго Спирито.

Влияние Джованни Джентиле на становление и развитие политической философии фашизма не ограничилось его личным интеллектуальным вкладом. Будучи не только и не столько идеологом, сколько профессиональным философом, он оказал воздействие на многих интеллектуалов, становление которых состоялось в эпоху ventennio. Из их числа наибольший вклад в общественно-политическую дискуссию внесли философ Уго Спирито (1896 – 1979) и юрист Камилло Пеллицци (1896 – 1979).

Уго Спирито родился в 1896 году в Ареццо, провинция Тоскана. Детство и юность Спирито прошли в отсталых южных регионах страны, в Казерте и Кьети. Он поступил в университет в 1914 году, в возрасте 18 лет, и увлекся позитивизмом. В 1918 году, продолжив обучение в Римском университете Ла

[567] Вопросы оптимальной организации содержательного и продуктивного публичного диалога остаются актуальными и в наше время. Подробнее – см. Захаров А.В., Моисеев Д.С. Эффективность публичных коммуникаций как необходимое условие развития государства // Ценности и смыслы. 2014. № 4 (32). М:. С. 66 - 69.

Сапиенца, Спирито испытывает сильное влияние Джентиле и переходит на позиции актуального идеализма. Последовав примеру своего учителя, молодой философ поддерживает фашизм и вливается в ряды фашистских интеллектуалов. В своей первой значительной работе, «Прагматизм в современной философии»[568], Спирито критикует прагматизм с актуалистских позиций. К 1923 году философ является убежденным сторонником Джентиле. Как и его учитель, Спирито отстаивает идеалистическую эпистемологию и онтологию, утверждая невозможность существования какой-либо реальности, независимой от сознания сознающего. Помимо этого, Спирито проводит схожие с мыслью Джентиле следствия от онтологии к социальной философии: поскольку «Я» не может существовать без «не-Я», коллективного «Мы» - трансцендентального общества (в силу актуалистского понимания духа как синтеза единства и множественности), в центре философской проблематики актуализма по Спирито должны стоять проблемы этики. Поскольку этика, согласно актуалистской социальной философии, является атрибутом государства, а государство, являющееся воплощением национального духа, в то же время воплощает в себе национальную мораль, этическая проблематика неизбежно приводит философа к концептуальной проработке вопросов общественного устройства. Из полностью разделяемого им убеждения Джентиле в том, что труд является крайне важным видом духовной деятельности, способствующим подлинному становлению и развитию индивида, Спирито выводит свою теорию корпоративизма.

---

[568] Spirito U. Il pragmatismo nella filosofia contemporanea. Firenze: Vallecchi, 1921. В этой эпистемологической работе Спирито отмечает, что прагматизм «застыл на половине пути» к идеализму в понимании Джентиле и обвинял прагматизм в интеллектуализме. Как было подробно рассмотрено во второй главе данной работы, Джентиле в качестве основной проблемы интеллектуалистских философских доктрин выделял проблему перехода от идеального к позитивному, противопоставляя им актуальный идеализм как философию, предполагающую единство мысли и действия. Спирито согласен с Джентиле в том, что любой интеллектуализм абстрактен, и в силу этого – неполноценен.

В корпоративизме Спирито, как справедливо отмечает Э. Джеймс Грегор, объединяются устремления актуалистов, националистов и синдикалистов[569].

Прежде чем поднимать вопрос о фашистской экономической политике и её философских основаниях, необходимо обратиться к политической истории. Придя к власти в конце 1922 года, Муссолини не мог обойтись без альянса с существующими парламентскими силами. Ближе всего к фашистам по устремлениям были правые либералы, разделявшие анти-социалистические, анти-эгалитарные, антимарксистские аспекты фашизма[570]. Учитывая это, и противопоставление фашизма «левым» радикалам от социалистов, первые годы правления Муссолини с точки зрения экономической политики были крайне либеральными и рыночными, в духе доктрины laissez-faire и манчестерского фритредерства. Это во многом обеспечило поддержку Муссолини со стороны экономически активных слоёв населения, и, на фоне полного экономического краха советского «военного коммунизма», выглядело привлекательно и для широких масс населения. Более того, в период 1922 – 1925 годов многие итальянские синдикалисты (к примеру, Серджио Панунцио и Филиппо Корридони), поддержали стремление итальянского правительства к рыночному укладу. Окончательно обеспечив устойчивость нового режима в 1925 году, Муссолини был заинтересован в стабильном развитии молодого фашистского государства под его руководством, а значит – в устойчивой политэкономической модели, позволяющей учитывать интересы как промышленников, так и рабочих, как землевладельцев, так и крестьян, которая, помимо этого, будет достаточно хорошо администрируемой для потенциальной возможности её ориентации на политическую сверхзадачу – становление «новой империи», «могущественной державы». Классическая рыночная модель для этого не подходила – появилась необходимость разработки, создания и внедрения

[569] James Gregor A. Mussolini’s Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005. P. 99.
[570] Более того, в первом фашистском правительстве было 3 либеральных министра.

принципов аутентично фашистской политэкономии. Выступая перед Большим фашистским советом 23 января 1925 года, Муссолини провозгласил задачу интеграции всех экономических сил нации в жизнь государства. В течение 1925 года, в ходе различных выступлений он всё чаще говорил о необходимо подчинения государственных институтов воле вождя, выражающей волю государства. Рынок не мог пережить установления персональной диктатуры, или, как метко отметил Ю. Эвола, «цезаризма» Муссолини. При этом фашисты, в отличие от большевиков, не желали приносить экономику в жертву политике. Таким образом, новая хозяйственная модель требовала совмещения элементов эффективного рыночного уклада, фашистского государственного надзора и солидаристских устремлений итальянцев.

Корпоративистская теория Уго Спирито является отражением актуального идеализма Джованни Джентиле в сфере экономических отношений. С 1927 года он, вместе с другим джентилеанцем Арнальдо Вольпичелли (1892 – 1968), становится редактором журнала «Новые исследования в сферах права, экономики и политики» (*Nuovi studi di diritto, economica e politica*). Основные работы Спирито, относящиеся к фашистскому корпоративистскому периоду – «Критика либеральной экономики» (*La critica dell'economia liberale*, 1930), «Основания корпоративистской экономики» (*I fondamenti dell'economia corporative*, 1932), «Капитализм и корпоративизм» (*Capitalismo e corporativismo*, 1932), «От либеральной экономики к корпоративизму» (*Dall'economia liberale al corporativismo*, 1939). Корпоративизм подразумевает «отнесение всех продуктивных элементов национальной экономики под господство однопартийного государства»[571]. Как справедливо отмечает Э. Джеймс Грегор, подобный подход невозможен без систематизированной критики оснований западной политической мысли, в первую очередь – мысли

[571] James Gregor A. Mussolini's Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. P. 112.

либеральной. Как следует из практической философии Джентиле, актуальный идеализм отвергает как представление о человеке как об атомарном индивиде, так и представление о государстве как о «ночном стороже». Спирито, будучи последователем Джентиле, делал акцент на том, что индивид может быть полноценен только будучи причастным государству. Человек, являющийся человеком в полном смысле, неразделим с сообществом, в котором он проживает. Подобное понимание экзистенциальной значимости связи индивида с социумом – первое крупное противоречие между корпоративизмом и либерализмом.

Государство, в актуалистской модели, позволяет индивиду подняться до высшего уровня моральности, на котором «Я» существует постольку, поскольку оно обусловлено «не-Я». Это накладывает свои ограничения на модель рационального выбора, которая является необходимым компонентом маржиналистского подхода. Если в условно «либеральной» системе координат индивид свободен постольку, поскольку он следует собственному рациональному экономическому интересу, то в корпоративистской модели условием его свободы является выбор в пользу целей, разделяемых сообществом – «свободных от предвзятости, эгоизма, эмпирических и логических ошибок»[572].

Корпоративистская политэкономия утверждает необходимость того, чтобы экономический интерес руководствовался интересом общественным. По Спирито, «Хартия труда» (1927), рассмотренная выше, законодательно утвердила актуалистские представления об индивиде, его правах и свободах – в частности, представление о том, что труд является социальной ответственностью, а экономическая активность должна находиться под опекой государства. Как Спирито, так и Вольпичелли полагали, что изменение экономической системы в духе «Хартии труда» позволит изменить отношение к собственности, которая должна восприниматься не

[572] Ibid. P. 116.

как индивидуальная, а как коллективная ценность. Несмотря на то, что в права собственности в фашистской Италии де-юре не ограничивались, корпоративисты настаивали на том, что собственность должна восприниматься как продукт исторический и общественный, поскольку на её создание ушли силы многих поколений представителей общества, которое её произвело. Таким образом, корпоративистский экономический идеал можно охарактеризовать как идеал коммуналистский, важной характеристикой которого является отношение к собственности как коллективной ценности.

Фашистское правительство не спешило реализовывать на практике этот коммуналистский идеал – оно исходило преимущественно из прагматических соображений политической консолидации различных общественных сил под руководством единого центра власти. Оно активно способствовало созданию многочисленных ассоциаций, общественных организаций, молодёжных и профессиональных союзов. С практической точки зрения, фашистам это было удобно в части того, что граница, по которой проходило разделение между частным и общественным, была практически неуловима. Более того, учитывая корпоративный характер представительной власти в Италии 1930-х годов, различные социальные группы получали возможности участия в государственном управлении.

Спирито, рассуждая как актуалист, подводил под складывающуюся социальную реальность теоретическую базу. Актуалистами-джентилеанцами была сформирована концепция так называемой «тоталитарной демократии» – «тоталитарной» в силу того, что индивиды как частное тотально «слиты» с государством как целым, формируя, таким образом, единую волевую субстанцию; «демократии» – в силу того, что корпоративная система представительства даёт каждому индивиду, каждой «индивидуальной воле», возможность влиять на развитие государства, которое, таким образом, должно восприниматься как историческая воля сообщества, объединяющая в себе все ценностные ориентиры социума. Представление о фашизме как о

наиболее чистой форме демократии, несомненно, восходит к Джентиле (первая часть «Доктрины фашизма»). Подобное актуалистское понимание подводит к восприятию фашистского корпоративизма как социальной доктрины, обеспечивающей максимально возможный уровень социальной гармонии. Согласно Спирито и его единомышленникам, либеральные формы политического представительства, по сути, не дают гражданам государства реального выбора, регулярно оказывая те или иные манипулятивные воздействия на массы. Фашизм радикально от них отличается в силу того, что порождает «государство-воспитателя», значительно расширяющего образовательную и культурную сферы. Фашистское государство, в лице партии и её идеологов, учёных, интеллектуалов и деятелей культуры поясняет гражданам то, что им сложно понять самостоятельно. Фашистская элита, эти «исторические личности» в терминах актуалистской социальной философии, в подобной концепции играют максимально активную и ответственную роль – лидеров, моральных и интеллектуальных ориентиров[573].

С философской точки зрения, взгляды Спирито, Вольпичелли и прочих актуалистов-джентилеанцев фашистской эпохи укоренены в глубокой оппозиции актуализма и позитивизма. Опровержение позитивистской социологии, с её пафосом «эмпирической объективной науки», было важным устремлением актуалистов. Джентиле ещё в «Общей теории духа как чистого акта» писал, что наука, искусство, религия являются различными видами активности духа, ни один из которых не даёт представления о реальности в её тотальности. Таким образом, рассматривать позитивизм как метатеорию

[573] Подробнее – см. Bruguier. I fondamenti della economia corporativa // Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica, Serie quarta, Vol. 72 (Anno 47), No. 7 (LUGLIO 1932), pp. 502-514.; GEMELLI A. CAPITALISMO E CORPORATIVISIMO: A PROPOSITO DELLA ISTITUZIONE DELLE CORPORAZIONI DI CATEGORIA // Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie, Serie III, Vol. 4, Fasc. 6 (Novembre 1933), pp. 731-734; Santomassimo G. Ugo Spirito e il corporativismo // Studi Storici, Anno 14, No. 1 (Jan. - Mar., 1973), pp. 61-113.

науки попросту нелепо. Переводя сказанное выше на язык политической философии, либерализм, сосредоточившись лишь на атомарном-индивидуальном, не способен быть основой построения гармоничного общества. В либеральной системе, которую Спирито жестко критикует, индивид воспринимается в строго асоциальном контексте – воспринимаемый в классической либеральной политэкономии как *homo economicus*, он устремлён к максимизации собственной функции полезности (по сути – своего удовольствия). При подобном гедонистическом понимании польза сообщества остаётся «за скобками», равно как и общественный интерес. Фашистский корпоративизм должен преодолеть это наследие либерализма – создать систему, способную «примирить» индивида, общество и государство. Создавая гармоничную систему представительства и взаимодействия, корпоративизм решает и другую задачу – преодоление «классовых противоречий», постулируемых марксистами. Синдикаты должны играть в этом ключевую роль – у прямого участия работников в управлении предприятиями есть и моральные, и технологические преимущества. Подобным образом все работающие граждане вовлекаются в процесс достижения производственных задач, стоящих перед всей нацией. Более того, они сами заинтересованы в успехе целого. Корпоративизм должен решить задачу объединения труда и капитала как основных производственных сил, снять лживую оппозицию, постулируемую марксистами.

В первой половине 1930-х годов Спирито начал открыто писать о том, что корпоративистскую систему, прописанную в «Хартии труда» и её производных, должно рассматривать как переход от либерального экономического уклада к подлинному корпоративизму. В частности, ему представлялся нерешённым вопрос о собственности. По Спирито, в подлинном корпоративизме собственность должна быть корпоративной, необходимо уйти от либерального понимания частной собственности.

Работники должны не просто участвовать в управлении предприятиями – они должны быть держателями его акций, его со-собственниками (разумеется, пропорционально их вкладу в общий процесс). По Спирито, это позволит ликвидировать оппозицию между работодателями и работниками, собственниками и наёмными сотрудниками. Поскольку предприятие, в корпоративистской системе, имеет своё представительство в органах власти, вся эта конструкция, которую можно назвать «интегральным корпоративизмом», по Спирито, позволит реализовать на практике актуалистскую мечту о слиянии частного и общего в едином синтезе, о полном единении индивидуального и государственного[574].

Анализируя проектируемую Спирито теорию интегрального корпоративизма, можно легко увидеть в ней социалистические черты. Атака на частную собственность и система экономического планирования, которая, принимая во внимание человеческое несовершенство, легко становится тоталитарной в худшем смысле этого слова – характерные аспекты большевистского эксперимента. В результате некоторые фашистские интеллектуалы обвинил Спирито в «левом» повороте – желание философа довести фашистскую революцию до логического конца было интерпретировано как, напротив, измена её изначальным принципам (несмотря на то, что бывшему социалисту Муссолини, в целом, был близок пафос Спирито). Вместе с тем, некоторые идеи Спирито были реализованы – в частности, во второй половине 1930-х годов отношение к частной собственности в фашистской Италии изменилось[575], всё большую роль в экономической политике играл Большой фашистский совет. Велика была и роль дуче, как «главного выразителя воли нации».

---

[574] Эти идеи Спирито впервые озвучил на корпоративистском конгрессе в Ферраре в мае 1932 года. См. Tannenbaum E.R. The Goals of Italian Fascism // The American Historical Review, Vol. 74, No. 4 (Apr., 1969), pp. 1183-1204.

[575] О корпоративистских преобразованиях в Италии на фоне Великой депрессии см. Aquarone A. Italy: The Crisis and Corporative Economy // Journal of Contemporary History, Vol. 4, No. 4, The Great Depression (Oct., 1969), pp. 37-58.

Что же до самого Спирито, то в 1937 году, когда сближение фашистской Италии с нацистской Германией обретало всё более ощутимые черты, за год до принятия в Италии «расовых законов», он публикует работу «Жизнь как искание», в которой он подвергает критике актуальный идеализм[576]. В военные и послевоенные годы Спирито и вовсе переходит на позиции проблематицизма. В послевоенной философии Спирито, полностью имманентистской и значительное более «левой», даже чем его актуалистский корпоративизм, он подвергает критике и фашизм, и коммунизм, и христианство. От проблематицизма (рассмотрение жизни как проблемы и текущей стадии развития человеческой цивилизации как глубоко кризисной)[577] Спирито переходит к сциентистскому омницентризму (отождествление части и целого, разработка «научной концепции человека» и «концепции тотальной ответственности индивида перед обществом»). Имманентистская философия Спирито послевоенного периода по своей сути ещё более тоталитарна (в негативном смысле), чем его корпоративистский актуализм – по сути, итальянский философ «хочет создать мир, в котором господствующие наука и техника настолько бы унифицировали жизнь, что уничтожили при этом всякое разнообразие, а вместе с ним индивидов как неповторимых личностей»[578]. Таким образом, в послевоенные годы Спирито довольно далеко отходит от принципов актуального идеализма. Он сближается с итальянскими коммунистами, в 1950-е посещает Советский Союз, а в 1961 году – коммунистический Китай, вскоре после чего

---

[576] «Жизнь как искание» стала первой работой в пост-актуалистской трилогии Спирито. После неё он пишет «Жизнь как искусство» (1941) и «Жизнь как любовь» (1953). Подробнее см. Pérès J. Philosophie italienne contemporaine // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 124, No. 9/10 (SEPT.-OCT. 1937), pp. 93-99; Romanell P. Ugo Spirito's Philosophy of Love // The Journal of Philosophy, Vol. 54, No. 7 (Mar. 28, 1957), pp. 188-193.

[577] Подробнее о проблематицизме Спирито – см. Spirito U., Dreyfus D. ITINÉRAIRE DU PROBLÉMATISME // Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 8e Année, No. 2 (Avril/Juin 1953), pp. 143-154.

[578] Зорин А.Л. Философско-этические взгляды кроческанцев и джентилеанцев. С. 70.

разочаровывается и в коммунизме. За год до своей кончины в 1979 году он написал работу под названием «Я нашёл Бога», опубликованную посмертно.

2.2. Актуалистский империализм Камилло Пеллицци.

Одним из наиболее заметных сторонников актуального идеализма Джованни Джентиле был Камилло Пеллицци (1896 – 1979). Уроженец Колленьо, что в Пьемонте, на севере Италии, Пеллицци получил юридическое образование в Пизанском университете. В годы Первой мировой войны он служил в армии, был ранен при Капоретто. Переехав в Милан в 1919 г., он знакомится с Муссолини и принимает активное участие в становлении фашистского движения, однако в 1920 г. уезжает в Англию, где продолжает научную работу в Лондонском университете. В период 1920 – 1939 годов Пеллицци большую часть своего времени проводит в Лондоне, однако активно участвует в общественной жизни Италии. Увлеченный Муссолини как личностью, с которой можно было связать надежды на революционное обновление Италии, Пеллицци разделял и основные идеологические установки молодого фашистского движения – на становление Италии как мощной мировой державы, на отрицание парламентаризма, демократии и глобальных институтов, на борьбу с марксизмом на всех фронтах (в первую очередь, на идеологическом).

Свою карьеру фашистского общественного деятеля Пеллицци начал в Англии, где в 1921 году создал первую фашистскую федерацию. В 1922 году он дебютирует в качестве британского корреспондента «Il Popolo d'Italia», а после успеха «Марша на Рим» становится государственным делегатом фашистского правительства в Великобритании и Ирландии. Он ведёт активную общественную работу, направленную на популяризацию фашизма в Англии, создаёт множество фашистских федераций в крупнейших

британских городах[579]. В 1926 году в целях пропаганды итальянской культуры он создаёт комитет Общества Данте Алигьери в Лондоне, в 1930 году становится главой Итальянского института культуры в Лондоне. В 1939 году мыслитель возвращается в Италию по приглашению Джузеппе Боттаи – он возглавляет кафедру политических наук Флорентийского университета и, затем, в 1940 году возглавляет основанный Джентиле Национальный институт фашистской культуры. Этот пост Пеллицци занимал до 8 июля 1943 года. После отстранения Муссолини от власти Большим фашистским советом Пеллицци не поддержал изгнанного вождя и устранился от участия в политической жизни страны. В послевоенные годы он занимался исключительно научной деятельностью, сосредоточившись на вопросах социологии[580].

Как мыслитель, Пеллицци, как и Спирито, следовал по стопам Джентиле. Единственный вопрос, в котором взгляды Пеллицци расходились с убеждениями Джентиле, был вопросом о взаимодействии фашизма и католической церкви. Актуалистская онтология, утверждающая, что «всё есть в нас, а мы есть всё», при всей своей идеалистической и духовной направленности, не оставляет места для персонифицированного Бога римской церкви. Пеллицци, актуалист и католик, решает данную проблему в компромиссном ключе – если интересы римской церкви совпадают с

[579] Подробнее – см. Нестерова Т.П. Камилло Пеллицци. Интеллектуал в своей эпохе // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 26. М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 311 – 325.

[580] Отношение Пеллицци к фашизму в послевоенный период было двояким. С одной стороны, ему не в чем было обвинить поколение фронтовиков, пошедшее за Муссолини. С другой стороны, его позиция по отношению к самому дуче поменялась на диаметрально противоположную. Пеллицци, восхищавшийся Муссолини на заре фашизма, после его краха обвинял именно дуче в провале фашистской мечты. По Пеллицци, Муссолини променял мечту о технократической революции на собственную диктатуру и личные цезаристские устремления. Подробнее см. Gentile E., Roche A. L'héritage fasciste entre mémoire et historiographie: Les origines du refoulement du totalitarisme dans l'analyse du fascism // Vingtième Siècle. Revue d'histoire, No. 100, Italie: La présence du passé (Oct. - Dec., 2008), pp. 51-62., а также Noether E.P. Italy Reviews Its Fascist Past: A Bibliographical Essay // The American Historical Review, Vol. 61, No. 4 (Jul., 1956), pp. 877-899.

интересами тоталитарного государства, то почвы для сущностного конфликта нет. Напротив, актуализм, как духовное течение, Пеллицци склонен рассматривать как «мостик» к «истинной вере».

Фашизму итальянский мыслитель даёт следующее определение: «Фашизм должно понимать как духовную и историческую реальность, превосходящую индивидуальные проявления, случайные формы и конкретных индивидов»[581]. В работах Пеллицци он не является конкретной доктриной, а представляет собой «образ жизни», «жизненный путь»[582]. Фашизм требует от каждого гражданина подчинения жесткой иерархии и направляет индивидов на выполнение коллективных задач, он иерархически выстраивает как людей, так и различные социальные группы[583].

В рассуждениях Пеллицци о фашизме необходимо выделить два крупных блока – его представления о фашистском корпоративизме и его мысли об имперской миссии фашизма. Корпоративизм, по Пеллицци, был «средством привлечения работающих и производящих классов на периферию тоталитарного государства, прививания им всепоглощающего чувства участия в роковой драме национальной жизни»[584]. Таким образом, фашистский корпоративизм по Пеллицци является механизмом в лучшем случае консультативным, но никак не исполнительным и не законодательным, как то представлялось синдикалистам. От членов корпораций не следует ожидать проявления какой-либо инициативности – в конечном итоге, они подчинятся единому источнику воления, воле государства, которую выражает дуче. Пеллицци, таким образом, весьма

[581] Pellizzi C. Fascism’s Problems and Realities // Schnapp J.T. A Primer of Italian Fascism. University of Nebraska Press, 2000. P. 102.
[582] Подробнее см. Schnapp J.T. Fascinating Fascism // Journal of Contemporary History, Vol. 31, No. 2, Special Issue: The Aesthetics of Fascism (Apr., 1996), pp. 235-244.
[583] Данный тезис Пеллицци созвучен ключевым устремлениям практической философии Джентиле: о первичности и универсальности государственной воли, естественности иерархии и абсурдности противопоставления управляемых правящим.
[584] James Gregor A. Mussolini’s Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. P. 171.

своеобразно трактует этатистскую установку Джентиле на создание этического государства, объединённого единым сознанием. Он проявляет себя в большей степени элитистом, чем его учитель, отводя большее место в своей социальной философии представлению о «классе молодых героев»[585], сформировавшем фашизм как явление новой эры, открывающее очередную страницу в истории человеческой цивилизации. «Аристократия окопов», братство ветеранов войны, объединенное солидарностью особого рода, должна дать Италии тотальный опыт товарищества, исходя из которого возможно построение подлинно этического государства[586]. Пеллицци определяет сквадризм как «дисциплинированное и милитаризованное добровольчество, направленное на прямое действие»[587]. Мыслитель признаёт, что изначально фашистское движение было весьма хаотичным, объединяющим широкое множество неравнодушной патриотической молодёжи. На обвинение в том, что большинство сквадристов было негодяями и попросту бандитами, Пеллицци отвечает весьма поэтично: «Негодяи того типа, которому в будущем будут ставить памятники; бандиты вроде тех, что заложили первый камень в основание Рима; пираты вроде тех, что основали Венецианскую республику и Британскую империю; авантюристы вроде паладинов из рыцарских баллад или благородных мужей крестовых походов»[588]. Фашистское этическое государство, предсказанное

[585] В первую очередь, Пеллицци имеет ввиду ветеранов Первой мировой войны, к которым относится и он сам.
[586] Э. Джеймс Грегор указывает, что данное убеждение Пеллицци созвучно представлениям национал-синдикалистов военного периода (Ibid., P. 172). Вместе с тем, необходимо отметить, что абсолютно аналогичной логике в этот временной отрезок в Германии следовал представитель «консервативно-революционного» течения Эрнст Юнгер (1895 – 1998). К примеру, в статье «Разграничения и связи» (Die Standarte, 1925), рассуждая об идеале человека, приближающего националистическую революцию, он пишет: «Фигура одинокого бойца, человека в стальном шлеме, неизвестного воина, несшего тяжелейший груз на своих плечах, должна стать идеалом, путеводной звездой движения». Юнгер Э. Националистическая революция. М: Скименъ, 2008. С. 21.
[587] Pellizzi C. Fascism's Problems and Realities. P. 97.
[588] Ibid. P. 97.

Джентиле, должно родиться «из их работы, из их дисциплины, из их героизма»[589].

В части геополитики, являвшейся ключевой темой интеллектуальных дискуссий в фашистских кругах на закате *ventennio* ввиду неминуемой Второй мировой войны, Пеллицци проявляет себя как убеждённый империалист. Ещё в работе «Фашизм – аристократия» (1925) он утверждал, что судьба фашизма не национальна, а глобальна. Поддерживая тезис «Доктрины фашизма» Муссолини и Джентиле о том, что стремление к империи и национальной экспансии является для фашизма проявлением жизни, Пеллицци предсказывает неминуемый конфликт между крупнейшими державами: «индустриальной и колониальной империей Великобритании, монетарной и финансовой империей Соединенных Штатов и Германией, взявшей имперский курс»[590]. Италия, по Пеллицци, обязательно должна принять в участие в этой схватке и утвердиться как мировая держава, как империя. Это убеждение совпадает с представлением о «здоровом» государстве в политической философии актуального идеализма, поскольку, согласно Джентиле, государство, устремлённое в будущее, всегда должно стремится к экспансии, к росту, к расширению. Оно динамично в своей актуальности, и, в силу собственного трансцендентного характера и будучи «свершающейся историей», превосходит национальные, языковые, культурные границы. По Пеллицци, судьба Италии – возродить величие Римской империи, дать новую актуальную форму древней имперской

[589] Ibid. P. 99. Здесь следует отметить последовательность Пеллицци: в послевоенные годы, в работе «Неудавшаяся революция» (1948), он будет настаивать на том, что фашизм – это режим, построить который могло лишь поколение фронтовиков, прошедшее через огонь мировой войны. Вместе с тем, следует учесть и то, что в послевоенные годы он уже не призывал ставить памятники сквадристам, объясняя выбор итальянского народа в пользу фашизма как «фатальную предопределённость», заложенную Первой мировой войной. Подробнее см. Treves R. Idéologies politiques et jeunes generations // Revue européenne des sciences sociales, T. 17, No. 46, L'ubiquité de L'idéologie: Hommage à Raymond Polin (1979), pp. 227-233.

[590] Pellizzi C. Fascismo-aristocrazia. Milano, 1925. Цит. по James Gregor A. Mussolini’s Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. P. 176.

традиции. Мыслитель отмечает, что Римская империя не обладала «нацией» в современном смысле. Так и фашизм должен абстрагироваться от национального и создать революционную империю на руинах уходящей либеральной эры. Италия должна вернуть себе контроль над Средиземноморьем – подобная задача требует территориальной экспансии. Она реализуема, по Пеллицци, лишь благодаря фашизму, который является «первой и уникальной метексисной силой, порождённой итальянской историей». «Безразличный к региональным и классовым различиям, фашизм уникален в силу того, что включает в себя людей из всех регионов и всех классов. Италия – его исходная предпосылка, но цель его – весь мир»[591], - утверждает Пеллицци.

§3. Крушение доктрины. Последние годы фашизма. «Веронский манифест». Радикализм Алессандро Паволини. «Левый фашизм» Никола Бомбаччи. Идеология периода Сало.

24 июля 1943 года *ventennio*, «золотое двадцатилетие» фашизма, подошло к концу. После провала войск «оси» на Восточном фронте, потери итальянцами всех африканских колоний, высадки союзников по антигитлеровской коалиции в Сицилии и бомбардировки Рима, Большой фашистский совет поддержал инициативу председателя Палаты фасций и корпораций Дино Гранди и, с одобрения короля Италии Виктора Эммануила III, объявил вотум недоверия правительству Бенито Муссолини. На следующий день итальянский монарх велел арестовать дуче. Итальянское правительство возглавил 72-летний маршал Пьетро Бадольо, 3 сентября 1943 года подписавший условия безоговорочной капитуляции фашистской Италии во Второй мировой войне[592].

---

[591] Pellizzi C. Fascism's Problems and Realities. P. 99.

[592] Предваряя рассуждение о крахе диархического фашизма *ventennio* и об основных аспектах фашистской доктрины периода Сало, значительно более близкой к немецкому национал-социализму, чем фашизм «золотого двадцатилетия», следует вкратце

В то же время немецкий фюрер Адольф Гитлер распорядился освободить Муссолини. Несмотря на то, что арестованного диктатора постоянно перевозили из одного места временного заключения в другое, немцам удалось обнаружить его в горах Гран-Сассо в центральной части Италии. 12 сентября 1943 года состоялась знаменитая операция «Дуб», в ходе которой Муссолини был освобождён и эвакуирован в Баварию. Встретившись через несколько дней с Гитлером в Растенбурге, Муссолини принимает предложение немецкого вождя вернуться в Италию и провозгласить новое фашистское государство с национал-социалистическим уклоном. 23 сентября 1943 года была провозглашена Итальянская социальная республика (*Repubblica Sociale Italiana, R.S.I.*) – вторая и последняя инкарнация фашистской Италии. Её столицей был провозглашён Рим, однако ни сам свергнутый Муссолини, ни стоящие за ним немцы не желали его возврата на

обозначить двусмысленность отношений между итальянскими и немецкими «правыми» в предшествующий период. В сущности, отношения фашизма и нацизма, несмотря на военный альянс, никогда не были безоблачными. Многие фашистские мыслители и государственные деятели крайне неодобрительно относились к биологическому расизму нацистов, и, в целом, смотрели на последних «сверху вниз», как на представителей более молодого и менее «культурного» народа. Нацизм, несмотря на индустриальную и военную мощь, которая была сравнительно быстро восстановлена Германией в 1930-е годы, представлялся многим фашистам глубоко вторичным явлением. Военный альянс был во многом вынужденным, обусловленным тем внешнеполитическим курсом, что избрал Муссолини, и многие из числа самых приближенных к нему людей противились этому союзу. К примеру, зять Муссолини, граф Галеаццо ди Картелаццо Чиано, на тот момент – министр иностранных дел, вспоминает на страницах своего дневника: «Трагедия Италии, на мой взгляд, началась в августе 1939 года, когда, отправившись по собственной инициативе в Зальцбург, я вдруг столкнулся лицом к лицу с немцами, исполненными циничной решимости спровоцировать конфликт. Договор о союзе был подписан в мае. Я всегда возражал против него, и в течение долгого времени мне удавалось добиваться того, чтобы немецкие предложения повисали в воздухе. На мой взгляд, у нас не было каких-либо оснований связывать свою судьбу с судьбой нацистской Германии на жизнь и смерть». Дневниковая запись от Dicembre 23, Anno Era Fascista XXII (23 декабря 1943 года). Чиано Г. Дневник фашиста. М: Плацъ, 2010. С. 645. Связав свою судьбу с немцами, Муссолини и фашистам пришлось перенять ряд принципов, чуждых доктрине фашизма (к примеру, биологические расовые законы 1938 года). Влияние нацистских принципов будет очевидно при рассмотрении в данной главе политических устремлений А. Паволини, одного из ведущих фашистских политических деятелей периода Сало.

территорию, неподконтрольную немецкому оружию. Настоящей столицей нового режима стал небольшой город Сало на западном побережье озера Гарда, что в Ломбардии, на севере Италии.

Провозглашение Республики Сало было ознаменовано пламенным обращением Муссолини к итальянцам – по Мюнхенскому радио. Поддержанный немецким союзником, дуче утверждал: «Это не режим предал монархию, а монархия предала режим, и поэтому она потеряла свой престиж в сознании и сердце народа, и просто абсурдно предполагать, что это может хотя бы в малой степени подорвать единство итальянского народа. Когда монархия больше не выполняет надлежащие ей задачи, она теряет всякий смысл к существованию. Что касается традиций, они скорее республиканские, нежели монархические; больше, чем монархисты, за единство и независимость Италии от всех более или менее иностранных монархий боролось республиканское движение, чистым и великим апостолом которого был Джузеппе Мадзини. Государство, которое мы хотим создать, будет национальным и социальным в наиболее полном смысле этого слова. Оно будет фашистским в полном смысле наших исконных идей»[593].

Период Сало продлился менее двух лет[594] и был, в целом, бесславен. Тем не менее, он запомнился весьма специфическим переосмыслением фашистского интеллектуального наследия. Как отмечают многие

[593] Из речи Муссолини по Мюнхенскому радио 18 сентября 1943 г. Цит. по Нестеров А.Г. Итальянская социальная республика. Документы эпохи. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. С. 22.

[594] С 18 сентября 1943 г. по 25 апреля 1945 г. Современный исследователь Эмилио Джентиле называет этот период «новым этапом гражданской войны между фашизмом и антифашизмом», возобновлением борьбы, которую фашизм выиграл в 1922 году, получив «монополию на патриотизм». Как справедливо отмечает Э. Джентиле, впервые со времён Рисорджименто итальянцы убивали друг друга во имя освобождения и спасения страны, причём каждая из сторон была уверена в том, что именно она олицетворяет собой «лучших людей нации». См. Gentile E. La Grande Italia. The Myth of the Nation in the 20th Century. Madison: The University of Wisconsin Press, 2009. P. 215.

исследователи, в этот период фашизм вернулся к своим «левым», синдикалистским, даже социалистическим[595] корням.

14 ноября 1943 года в Вероне состоялся первый и единственный конгресс Республиканской фашистской партии (*Partito Fascista Repubblicano, P.F.R.*), результатом которого стало принятие «Веронского манифеста» (*Manifesto di Verona*)[596].

«Веронский манифест» включает в себя 18 пунктов. В нём говорится о низвержении савойской монархии, король провозглашается предателем. В целях определения нового правительства созывается учредительное собрание (*costituente*) из числа представителей всех общественных групп и их синдикатов. Создаётся итальянская республика, глава которой (*Capo della Repubblica*) избирается каждые 5 лет. Провозглашается однопартийная система, партия рассматривается как «хранитель идеи революции» (*custode dell'idea rivoluzionaria*). Республиканской религией провозглашается римская католическая, при этом другое вероисповедание не запрещается. Евреи объявляются иностранцами. Целями внешней политики республики провозглашается единство родины, создание «европейского сообщества» как федерации всех наций» (*una "comunità europea" con la federazione di tutte le Nazioni*), завоевание жизненного пространства для 45 миллионов итальянцев, искоренение британского владычества на европейском континенте, уничтожение капитализма и мировой плутократии (*abolizione del sistema capitalistico interno e lotta contro le plutocrazie mondiali*).

Более половины манифеста (10 из 18 пунктов) посвящено вопросам социальной политики. Труд провозглашается основной ценностью. Государство даёт гарантии частной собственности, однако всё, что «выходит за рамки частного интереса» либо провозглашается государственной

[595] Социалистическим – если вести речь не о фашизме в целом, а персонально о Бенито Муссолини.
[596] Manifesto di Verona / http://www.storiologia.it/apricrono/storia/a1943u.htm.

собственностью, либо переходит под государственное управление. Синдикатам предписывается участвовать в согласовании заработной платы рабочих. В сфере сельского хозяйства предусматривается передача земли, недостаточно хорошо управляемой соответствующими организациями, работникам данной сферы. Государство признаёт частную инициативу всех рабочих, крестьян, ремесленников и не намеревается её ограничивать. Помимо этого, манифестом провозглашается специальная жилищная программа, включающая в себя создание специализированной Национальной жилищной организации (*Ente nazionale per la casa del popolo*), в задачи которой входит предоставление жилья гражданам. Создаётся единая конфедерация синдикатов, «Хартия труда» 1927 года провозглашается правовой основной синдикальной политики республики. Спекулянтов с «чёрного рынка» манифест призывает подвергать смертной казни. Документ заканчивается призывом к борьбе с «англо-американской плутократией» и призывом «сражаться, работать, побеждать» (*combattere, lavorare, vincere*).

«Веронский манифест» на историческом съезде РФП зачитал Алессандро Паволини (1903 – 1945), один из наиболее радикальных фашистских иерархов[597]. Создатель печально известных «Чёрных бригад» и убеждённый антисемит, он отличился рядом действий, вполне попадающим под определение «военное преступление». На излёте *ventennio* (с 1939 по 1943 годы) Паволини был министром народной культуры фашистской Италии, а в годы Сало он, по сути, стал вторым человеком в государстве.

Паволини задолго до принятия расовых законов 1938 года придерживался откровенно антисемитских, шовинистических позиций. Ещё в 1926 году в статье для «Фашистской критики» под названием «О фашистском искусстве» Паволини писал следующие строки: «Затворники в башнях из слоновой кости, говорящие друг с другом на своём собственном жаргоне, постоянно

[597] Deakin F.W. LE CONGRÈS DE VÉRONE (14 Novembre 1943): ET LE PROGRAMME DE LA RÉPUBLIQUE DE SALO // Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale, 7e Année, No. 26 (Avril 1957), p. 65

находясь «над схваткой» и вне каких-либо национальных границ… Критики, говорящие на загадочном языке, редакторы журналов, которые невозможно найти и прочитать, мошенники и извращенцы, ленивые интеллектуалы и идиотские дельцы, торгаши, покупающие по пять и продающие по тысяче после смерти очередного «непонятого художника»[598]. Эта «атака» Паволини, как легко догадаться, обращена против евреев и прочих «космополитов». Антисемитизм, в целом не характерный для итальянского фашизма, был неизменно присущ Паволини на протяжении всей его карьеры. К примеру, в 1942 он напишет: «Война стран оси против США – это битва «крови» против «золота» за спасение Европы от завоевания англосаксонским плутократическим иудаизмом, возглавляемым Соединёнными Штатами»[599]. Подобное высказывание «подобает» скорее нацисту, чем итальянскому фашисту.

В ходе конгресса РФП в Вероне Паволини открыто призывает к террору – он ссылается на закон, «принятый во время Бадольо, зачастую полезный, которому мы можем смело следовать. Это закон, который разрешает нам в течение 24 часов в чрезвычайных случаях в ситуации народных волнений создавать трибуналы, которые сразу же и по законам военного времени могут судить таким образом, чтобы приговор был вынесен немедленно и виновные были приговорены к единственной эффективной мере наказания – смертной казни»[600]. Также Паволини предлагает преобразовать все синдикалистские организации в «единую Конфедерацию труда, искусств, наук и техники»[601]. Паволини аргументирует это явно централистское и тоталитарное

[598] Pavolini A. Dell’arte fascista // Critica fascista (Nov. 1, 1926). Цит. по Ben-Ghiat R. Fascist Modernities. Italy, 1922 – 1945. University of California Press, 2004. P. 25.
[599] Цит. по Gentile E. Impending Modernity: Fascism and the Ambivalent Image of the United States // Journal of Contemporary History, Vol. 28, No. 1 (Jan., 1993), p. 23.
[600] Из выступления Паволини на Первой национальной ассамблее РФП 14 ноября 1943 г. Цит. по Нестеров А.Г. Итальянская социальная республика. Документы эпохи. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. С. 26.
[601] Ibid. С. 37.

предложение тем, что «синдикальная бюрократия немыслимо разрослась»[602]. Открыто выражая свои расистские убеждения, он настаивает на непримиримом антисемитизме в вульгарной, биологически-нацистской вариации: «Все представители еврейской расы являются иностранцами, и в этой войне они – вражеская раса. Для тех, кто знаком с этой проблемой, ясны последствия, которые повлечет это заявление, суть которого в полном уничтожении врага»[603]. Помимо этого, Паволини обозначает геополитический вектор устремлений нового республиканского правительства: «Мы выступаем за сообщество европейских наций, что всегда было нашим стремлением, возможно за объединение в федерацию на основе следующих принципов: Европа для европейцев, уничтожение векового британского господства на континенте, ликвидация внутриконтинентальной капиталистической системы и борьба против мировой плутократии»[604].

Один из крупнейших фашистских иерархов Роберто Фариначчи называл Паволини «фанатиком, ничего не понимающим в политике»[605]. Последний остался с дуче до самого конца – он был застрелен партизанами в апреле 1945 года при попытке побега из района озера Комо, после чего его тело было вывешено на всеобщее обозрение на миланской площади Лорето вместе с телами Муссолини, его любовницы Клары Петаччи и его ближайших сподвижников[606].

Возвращаясь к «Веронскому манифесту», следует отметить, что у него, конечно, было множество авторов, однако наиболее пламенные пассажи

---

[602] Ibid. С. 37.

[603] Ibid. С. 37. Впоследствии Паволини будет активно участвовать в поимке евреев на севере Италии и в выдаче их нацистам, результат которой, к тому времени, был уже всем понятен.

[604] Ibid. С. 40.

[605] Цит. по Eatwell R. Fascism: a History. P. 108.

[606] Последними словами Паволини были: «Да здравствует Италия! Да здравствует фашизм!». Duggan C. Fascist Voices: An Intimate History of Mussolini’s Italy. P. 415. Подробнее о жизни Паволини см. Soldani M. L’ultimo poeta armato. Alessandro Pavolini segretario del P.F.R. Milano: Societa Editrice Barbarossa, 2012.

были написаны немолодым человеком, от которого мало кто из современников ожидал столь активного участия в обречённой на провал попытке государственного строительства – Никола Бомбаччи (1879 – 1945).

Бомбаччи является последней значимой фигурой в интеллектуальной истории фашизма. Он родился в католической семье в городе Форли, что в провинции Эмилия-Романья, 24 октября 1879 года. Его отец был бывшим папистским солдатом, и под его влиянием Бомбаччи поступает в католическую семинарию. После смерти отца он оставляет учёбу и увлекается социалистическими идеями. В 1903 году он вступает в Социалистическую партию Италии, а также получает педагогическое образование. Став учителем, Бомбаччи посвящает часть своего времени обучению обделенных детей из бедных семей, а другую – партийной работе, в которой заметно преуспел. Будучи талантливым организатором, Бомбаччи осуществлял руководство несколькими социалистическими газетами. В 1914 году он вошел в состав Национального совета Конфедерации труда, а в 1917 был избран в состав руководящего органа Социалистической партии Италии. В 1918 году Бомбаччи провёл некоторое время в тюрьме, арестованный за радикальные пораженческие антинациональные настроения. В следующем, 1919 году, он был избран в парламент. В 1920 году левый радикализм Бомбаччи достиг своего апогея – итальянский активист принимает участие во Втором Конгрессе Коминтерна и заявляет о себе как об одном из ведущих итальянских коммунистов, подписав соответствующее обращение радикальной фракции итальянских социалистов. В 1921 году Бомбаччи избирают в состав Центрального комитета Коммунистической партии Италии. В том же году он повторно избирается депутатом итальянского парламента. К моменту триумфа «Марша на Рим» Бомбаччи является столь же ярким коммунистическим лидером, как Амадео Бордига и Антонио Грамши. Неприятие Бомбаччи в фашистском лагере было столь велико, что

«черные рубашки» слагали о нём песни, высмеивая его знаменитую бороду[607].

Однако в фашистскую эпоху убеждения Бомбаччи постепенно стали меняться. В первую очередь, он перестал настаивать на интернационализме, что автоматически сделало его еретиком в коммунистическом лагере. Затем он активно поддержал принятие «Хартии труда» и внедрение корпоративистской системы. Наконец, он выступил против сталинского СССР и Коммунистического интернационала, обвинив советских большевиков в предательстве интересов пролетариата. В 1943 году Бомбаччи подошёл убеждённым фашистом и приветствовал крушение итальянской диархии – «союза короля и вождя», савойской монархии и фашизма. Идеалы республиканского фашизма Сало импонировали Бомбаччи, и он внёс свой посильный вклад в их формулировку и дальнейшее развитие[608]. За свои убеждения он отдал жизнь – как и Муссолини, Бомбаччи был расстрелян большевистскими партизанами 28 апреля 1945 года недалеко от озера Комо. На печально известных кадрах с площади Лорето в Милане, на которых запечатлён висящий вниз головой труп Бенито Муссолини, вывешенный на всеобщее обозрение, тело Никола Бомбаччи висит рядом с телом его друга и вождя[609].

---

[607] «Мы не боимся Бомбаччи // Из его бороды мы изготовим щетки // Чтобы отполировать до блеска лысину Муссолини». Norling E. Revolutionary Fascism. Finis Mundi Press, 2011. P. 27.

[608] После событий июля 1943 года Бомбаччи писал Муссолини: «Сейчас я полностью на вашей стороне. Более, чем когда-либо. Подлое предательство короля и Бадольо навлекло позор на всю Италию и практически оставило её в руинах, однако освободило её от «плутомонархических» компромиссов 1922 года». Цит. по Norling E. Revolutionary Fascism. Finis Mundi Press, 2011. P. 34.

[609] Определённую роль в удивительной метаморфозе Бомбаччи наверняка сыграли его личные отношения с Муссолини. Выходцы из одной провинции, они были знакомы с юных лет (учились в одной старшей школе), были товарищами по социалистическому движению и поддерживали связь в течение второй половины *ventennio*, что принесло определённые плоды. В частности, социалистический журнал «Правда» (*La Verità*), основанный Бомбаччи, публиковался в период с 1936 по 1943 годы при поддержке

Как человек с такой «красной» (до 1922 года) биографией мог окончить свою жизнь убежденным фашистом? Был ли он предателем или последовательно изменил свои взгляды в годы *ventennio*? Представляется, что ни один из перечисленных выше вариантов неверен в случае Бомбаччи. Он, безусловно, пережил определённую интеллектуальную эволюцию, однако, в целом, Бомбаччи был весьма последователен. Рассмотрим основные вехи его эволюции от коммунизма к фашизму.

Первый значимый вопрос – это национализм. Бомбаччи ещё в 1919 году, в разгар своей коминтерновской деятельности, публично поддержал вооруженную акцию Габриэле Д'Аннунцио и его «ардити» в Фиуме. По Бомбаччи, Д'Аннунцио – в первую очередь революционер, а затем уже националист. В захвате Фиуме, помимо «ардити», участвовали и национал-синдикалисты, и в написании конституции Фиуме активную роль сыграл Алкест Де Амбрис, заложивший в неё основы корпоративизма. Бомбаччи, активно сотрудничавший с советскими коммунистами, выступал за перенимание российского революционного опыта, однако в своей риторике исходил из интересов итальянцев как нации – невиданный для коммуниста поворот мысли. В интернационалистской логике совершенно непонятно зачем, как предлагал Бомбаччи, «преодолеть нацию, не уничтожая её», поскольку национальное не представляет собой никакой ценности. Более того, итальянский мыслитель рассматривал коммунистическую революцию в России как изначально национальное восстание, что также вызывало вопросы у его товарищей по «левому» движению.

фашистского правительства. В 1936 году мыслитель писал в одной из журнальных статей: «Фашизм произвёл грандиозную социальную революцию. Муссолини и Ленин, советское и фашистское корпоративные государства, Рим и Москва. Некоторые уже сложившиеся представления должно прояснить; нам не за что просить прощения, поскольку как в прошлом, так и в настоящем мы вдохновлены единым идеалом: триумфом работы». Цит. по Norling E. Revolutionary Fascism. Finis Mundi Press, 2011. P. 30.

Второй важный специфический момент в мысли Бомбаччи – это его отношение к социализму. Социализм был для него безусловным идеалом, к которому необходимо стремиться, однако в трактовке социалистического у Бомбаччи также можно отследить определённую динамику. В частности, если ранний Бомбаччи, коммунистический активист и депутат, был сторонником советской модели, то в 1930-е годы он обвиняет советское правительство в предательстве интересов пролетариата[610]. Бомбаччи приходит в восхищение от современных ему корпоративистских процессов, происходивших в период *ventennio*. Фашистский корпоративизм представляется ему реальным практическим воплощением подлинного социализма. Советский большевизм, напротив, деградирует под властью Сталина до уровня азиатской деспотии. Таким образом, к 1943 году Бомбаччи приходит к выводу, что защита фашистского корпоративного уклада – это подлинная задача пролетариата, в интересах которого было осуществлено множество институциональных преобразований. Более того, в последние годы фашизма мыслитель всё чаще пишет о «духовном подъёме» итальянского пролетариата, прибегая к терминологии, близкой к сорелевской. Помимо специфической оценки внутриполитической и внутриэкономической ситуации, Бомбаччи возвращается к геополитическим представлениям, свойственным довоенным итальянским националистам (в частности, Э. Коррадини). В картине мира Бомбаччи Италия предстаёт

[610] В 1943 году Бомбаччи напишет о сталинском СССР следующие строки: «Материалистическая, полуварварская Москва, воплощение тоталитарного государственного капитализма, хочет форсировать своими пятилетними планами, доводящими собственный народ до полной нищеты, индустриализацию, которую другие страны прошли в XIX веке. Москва завершает капиталистическую фазу… Москва, после сталинских реформ, институционально ничем не отличается от буржуазных парламентских государств. Экономически, однако, есть важное отличие: если буржуазные государства управляются делегатами капиталистов, то здесь власть принадлежит большевистской бюрократии, новому классу, который на самом деле гораздо хуже, чем капиталисты, поскольку ей бесконтрольно принадлежит всё распоряжение трудом, производством и жизнями собственных граждан». Bombacci N. I contadini nell'Italia di Mussolini. Цит. по Norling E. Revolutionary Fascism. P. 33.

«пролетарской страной», ведущей борьбу против «плутократического мира» (Великобритании, Франции, США). В этом столкновении мыслитель полностью поддерживает «революционную» фашистскую Италию – он находит «социалистические» аргументы даже в пользу колониальной войны в Эфиопии, рассматривая её как пролог к более масштабному столкновению между странами, которое спровоцирует глобальную революцию, способную «восстановить равновесие в мире».

Таким образом, в новой картине мира Бомбаччи военный альянс сталинского СССР с западными «плутократами» представляется логичным и непротиворечивым. При этом, как первый, так и второй режим для Бомбаччи представляет из себя воплощение всего отрицательного и несправедливого – безликую силу интернационального капиталистического деспотизма, сопротивляться которой следует до последнего вздоха. Эту веру Бомбаччи сохранил до последнего вздоха. Вдохновленный им «Веронский манифест», в котором социалистические тезисы представлены в изобилии, стал последним литературным памятником этому незаурядному мыслителю.

При этом следует отметить, что идеология краткого и трагичного для фашизма периода Сало не исчерпывается вкладом одного лишь Бомбаччи. Активную роль играл и Алессандро Паволини, и сам Бенито Муссолини. Позиция дуче ясно выражена в его речи от 14 октября 1944 года: «Некоторые до сих пор спрашивают нас: чего вы хотите? Мы ответим тремя словами, в которых выражена вся наша программа. Вот они: Италия, Республика, Социализация… Социализация – это ничто иное, как осуществление итальянского социализма, гуманного, нашего и возможного; я говорю «нашего», поскольку он провозглашает работу краеугольным камнем

экономики, отвергая механические силы, несуществующие в природе и невозможные в истории»[611].

По сравнению с фашистским режимом эпохи *ventennio*, который, несмотря на его тоталитарный характер, был выстроен Муссолини и его единомышленниками с учётом определённых уступок иным «правым» силам (консерваторам, католической церкви, националистам), фашизм периода Сало предстаёт куда более радикальным идеологическим феноменом. Муссолини, Паволини и Бомбаччи в момент, когда «почти всё потеряно», провозглашают лозунги, показавшиеся бы совершенно неприемлемыми союзникам фашистов образца 1922 года (либералам и консерваторам), но способные привлечь радикальных «левых». Стремление к «социализации», провозглашённое Муссолини, приводит к тому, что фашизм теряет поддержку католической церкви, традиционно сопротивлявшейся «левым» устремлениям, даже несмотря на провозглашение особой роли католичества в «Веронском манифесте».

Несмотря на попытку возрождения былого идеологического напряжения, утраченного на фоне военных и политических поражений, судьба Республики Сало была предрешена. Как справедливо отмечает А.Г. Нестеров, «довольно быстро Итальянская социальная республика – при сохранении формальной независимости – прошла путь от зависимого от Германии государства к государству «марионеточному»[612]. Начиная с лета 1944 года заседания правительства нового фашистского государства практически не собирались – республика перешла под внешнее управление немецкого союзника. 14 марта 1945 года состоялось последнее заседание Совета Министров Итальянской социальной республики. 25 апреля 1945 г. последняя инкарнация итальянского фашистского государства прекратила

---

[611] Из речи Муссолини к миланским фашистам и «Чёрным бригадам» 14 октября 1944 г. Цит. по Norling E. Revolutionary Fascism. P. 43.

[612] Нестеров А.Г. Итальянская социальная республика. Документы эпохи. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. С. 13.

своё существование. В тот же день один из наиболее радикальных сторонников Муссолини, Роберто Фариначчи, был расстрелян партизанами. Вскоре после этого Муссолини, Бомбаччи и Стараче были пойманы и расстреляны антифашистским сопротивлением. Их полураздетые трупы были вывешены на всеобщее обозрение на площади Лорето в Милане. Это ознаменовало окончательный исторический крах итальянского фашизма – и начало его осмысления.

Заключение

Подводя итоги данного исследования, в ходе которого была полностью реконструирована политическая философия итальянского фашизма в историко-философском ключе, начиная с истоков фашизма, самые ранние из которых относятся к периоду Рисорджименто, вплоть до его краха в 1945 году, необходимо выделить следующее.

Итальянский фашизм представляет собой самостоятельный идейно-политический феномен, обладающий собственным идейным, философским и идеологическим содержанием. Вместе с тем, фашизм глубоко многообразен – он объединил итальянских синдикалистов и монархистов, националистов и либералов, создав основу для краткосрочного (чуть более 20 лет) политического консенсуса на территории Италии. Его политическая философия также неоднородна, как и сам фашизм как явление – вобрав в себя множество различных пластов (от неогегельянского идеализма и модернистского национализма до синдикализма и элитизма), её можно рассматривать как противоборство различных групп интеллектуалов, растянутое на десятилетия. Если в ранние годы фашизма доминирование либерального по своему духу актуализма (Д. Джентиле) было очевидно, то в последнее десятилетие стали более ощутимы и ясны имперско-римские (Д. Боттаи) тенденции, а незадолго до крушения фашизма – социалистические (А. Паволини, Н. Бомбаччи) и откровенно расистские (К. Костаманья) тенденции.

Генезис итальянского фашизма можно отследить от эпохи объединения Италии (*Risorgimento*), в которую становлению самосознания молодой итальянской нации содействовал специфический итальянский идеализм. Интеллектуальные поиски идеалистов А. Розмини-Сербати и В. Джоберти были направлены на поиск национальной итальянской идентичности, на необходимость определения базы общенационального консенсуса. Д. Мадзини, идеалист-республиканец и один из лидеров Рисорджименто, не только вдохновил итальянских фашистов на революционную борьбу своим жизненным примером, но и сформулировал в работе «О долге человека» (1860) ключевые этические принципы, которые затем были положены в фундамент философии актуального идеализма. В частности, Мадзини предложил заменить «теорию прав» «теорией долга» – он анализирует отношения индивида и общества с позиции долга частного перед целым, служения человека человечеству, а гражданина – нации. Мадзини также даёт определение свободы, также получившее отражение в практической философии актуального идеализма: «Свобода – это не отрицание всех авторитетов; это отрицание любого авторитета, не выражающего коллективную цель Нации либо стремящегося утвердиться вопреки общественному согласию»[613].

Помимо этого, на генезис итальянского фашизма было оказано и влияние «слева» – со стороны революционного синдикализма. Муссолини считал Ж. Сореля одним из своих учителей, переняв некоторые идеи сорелевских «Размышлений о насилии» (1906). В частности, на формирование идеологической базы фашизма оказали влияние сорелевские принципы отрицания гуманизма, непримиримого противоборства с парламентаризмом, обоснования этической ценности насилия и инструментальной ценности мифа. Идеи Сореля в Италии был популяризированы и творчески интерпретированы национал-синдикалистами С. Панунцио и А. Оливьеро

[613] Mazzini G. I doveri dell'uomo. Stabilimento tipografico Richiedei, 1872. Ibid. P. 73.

Оливетти, совместившими синдикализм Сореля с национализмом Мадзини. И Панунцио, и Оливьеро Оливетти впоследствии заняли высокие посты в фашистском государстве.

Несмотря на «левые» влияние, фашизм позиционировал себя как праворадикальное движение, противостоящее как социализму, так и либерализму. Его «правые» истоки также были нами исследованы – это, в первую очередь, элитистская социология Г. Моска, Р. Михельса и В. Парето. Элитистское начало в фашизме проявилось весьма ярко – большинство фашистских идеологов впоследствии будут писать о естественном неравенстве, об элитных группах и «отдельных героях», выражающих волю нации (яркий пример – К. Пеллицци). Сильное влияние на фашизм оказал и довоенный итальянский национализм Э. Коррадини – националисты не только впоследствии растворились в фашистском движении, но и дали ему свои лучшие кадры (яркий пример – А. Рокко). В фашистской доктрине отражены многие геополитические устремления националистов. Прообразом *fasci di combattimento* можно считать *arditi* Г. Д'Аннунцио – именно этот итальянский поэт первым мобилизовал энергию молодых фронтовиков, направив её на революционные задачи. Захватив Фиуме, Д'Аннунцио совместно с синдикалистом А. Де Амбрисом пишет «Хартию Карнаро» – первый документ нормативно-правового характера, в котором отражен впоследствии крайне важный для фашизма принцип корпоративизма. Наконец, внимание уделено и одному из соавторов «Манифеста фашизма» (1919) Ф.Т. Маринетти, лидеру движения футуристов, передавшему фашизму милитаристский, революционный импульс футуризма.

Завершив рассмотрение ключевых интеллектуальных истоков фашизма, мы рассмотрели основные влияние на формирование мировоззрения вождя итальянского фашизма Б. Муссолини. В качестве основных влияний мы выделили воздействие теорий Ф. Ницше (в первую очередь, учения о переоценке всех ценностей и учения о воли к власти), Ж. Сореля (учение об

инструментальной ценности мифа), В. Парето (отступление от экономического детерминизма, характерного для молодого Муссолини как социалиста; элитистская социология), Н. Макиавелли (политический прагматизм). Ссылаясь на слова самого Муссолини, можно сказать о некотором влиянии на дуче У. Джеймса и А. Ориани.

Переходя непосредственно к политической философии фашизма, в нашей работе подробно реконструирована фундаментальная для неё философская концепция – актуальный идеализм Д. Джентиле. Политическая философия Джентиле глубоко укоренена в онтологии философии актуального идеализма, подробно изложенной философом в работе «Общая теория духа как чистого акта» (1916), рассмотренной во второй главе нашей работы. В данном тексте Джентиле представляет своё видение основных философских проблем.

Мыслитель начинает с проблемы познания. Согласно актуализму Джентиле, дух является бесконечно динамичным созидательным процессом, он представляет собой реальность становления. Не следует противопоставлять природу духу – таким образом мы лишь ограничиваем универсальность последнего. При этом дух не может существовать вне его манифестаций – так Джентиле снимает оппозицию духовного и материального. Мысль реальна только тогда, когда она проявлена в акте, в действии. Все суждения представляют собой акты мыслящего «Я».

Переходя к онтологии, Джентиле представляет мир как гармоничную целостность, единую с горизонтом сознания индивидов, которую мы обозначаем пространственно. Философ утверждает, что «всё есть в нас» - и пространство, и время, которые являются выражением активности духа. Дух, по Джентиле, является вневременным и бессмертным. Бессмертие является тем свойством духа, которое превышает пределы естественно-природного. Из этого философ делает вывод и о бессмертии нашей трансцендентальной индивидуальности («та часть нас, что может умереть, является

материальным, которое никогда не было живо»), бессмертии индивида как духовного акта. Помимо этого, Джентиле утверждает, что дух является историей, поскольку он – диалектическое развитие. Историчность духа проявляется в натурализации духовных событий, от которых мы отделены пространством и временем. Реальность является вечной и исторической одновременно – так Джентиле формулирует «историческую антиномию духа». Именно история играет роль реальности в её конкретности, которая является основой абсолютной свободы духа. Таким образом, в своей онтологии философ выводит из духа все прочие условия, пределы пространства и времени. Дух как акт полагает всё.

Совершая переход к антропологии, итальянский философ характеризует «царство человека» как самореализацию созидающего духа. Индивиды, полагая себя в актах, совершая действия и поступки, являют собой самосвершение универсального, проявляющееся в постоянном триумфе над природным и материальным. Антропологические следствия своей онтологической доктрины Джентиле развивает в работах по практической философии, наиболее полной из которых является «Генезис и структура общества». Как этик, Джентиле утверждает, что моральный характер присущ всем нашим действиям. О них следует рассуждать в категориях долга и ответственности. Этика Джентиле тесно связана с социальным измерением бытия индивида – человек является человеком в полной мере лишь тогда, когда он вступает во взаимодействие с другими людьми. Подчеркивая уникальность духовной жизни каждого отдельного человека, Джентиле отмечает, что там, где есть «Я», всегда есть «Мы». Эго-в-себе, без окружающего мира, является пустотой, лишённой какой-либо потенции к творчеству. Более того, человеку в антропологии Джентиле свойственно стремление к идеальному и универсальному, к которому он продвигается, совершая соответствующие акты. Данные акты являются условием духовной

жизни индивида. Последняя невозможна без свободы, которую Джентиле превозносит во всех своих работах по практической философии.

Как социальный философ, Джентиле предстаёт убеждённым этатистом. В его философии государство является общим и универсальным проявлением национальной воли. Нация первична как «форма», государство же является её конкретным выражением. Воля государства выражена в праве, которое, в философии Джентиле, не ограничивает свободу индивида, а подтверждает её. Рассуждая о государстве, Джентиле не привязывается к конкретным политическим формам – он утверждает, что формы должны отвечать вызовам времени; они, по сути, историчны. Это несущественно; важен результат, который проявляется в утверждении множественности граждан в духовном единстве государства. Государство, по Джентиле, является имманентно этическим, поскольку оно есть проявление воли индивидов, ощущающих к нему принадлежность. Во взаимоотношения государств друг с другом на арене международной политики Джентиле вкладывает те же смыслы, что и во взаимодействие отдельных индивидов – государства реализуют себя в мире как уникальные субъекты, проявляют свою творческую актуальность в вечном потоке истории и взаимодействуют со своими «Другими» (с иными государствами).

Наконец, затрагивая вопросы политического, Джентиле утверждает, что политика является активностью духа как государства. Опыт политического акта и опыт акта этического в актуальном идеализме идентичны; этическое имманентно в политическом. Политическая жизнь стремится к полноте самосознания духа, что является этической задачей. Именно этическое побуждает к политическим действиям – отстранение от политической жизни, по Джентиле, аморально. Участвуя в жизни государства, индивид «поглощает» последнее; действуя свободно и творчески вносит свой вклад в формирование всеобщего, неотделимого от него самого.

На протяжении всей фашистской эпохи Джентиле активно участвовал в политической жизни Италии, занимал ряд общественных постов, был сенатором. В период 1922 – 1924 годов философ занимал пост Министра народного образования. Джентиле удалось реализовать образовательную реформу, введя стандарты школьного обучения и стандарты преподавания в университетах. Уделяя особенное внимание преподаванию философии, он значительно усилил гуманитарный компонент школьного образования: в младшей школе введено обязательное преподавание Закона Божьего, а в средней школе – философии. Как автор «Манифеста фашистских интеллектуалов к интеллектуалам всех стран» и многих других идеологических профашистских произведений 1920-х годов, Джентиле вносит значительный вклад в формирование фашистской доктрины. В одноименной работе, опубликованной в 1932 году под фамилией Муссолини, видно значительное влияние актуального идеализма Джентиле. В частности, в первой части «Доктрины» изложены основные идеи его философии: этатизм, выведенный из идеалистической политической онтологии, активизм, модернистский дух и нетерпимость к материалистическому и позитивистскому миропониманию.

Завершив подробное рассмотрение актуалистской «сердцевины» официальной фашистской доктрины, вышедшей из под пера Джентиле и Муссолини, мы обратились к иным интерпретациям фашизма, также поддерживаемым в годы *ventennio*. А. Рокко в «Политической доктрине фашизма» (1925) определяет фашизм как чувство и действие, а также как исторический феномен, сущностно противостоящий идеалам Реформации и Просвещения, а также их политическим выражениям – либерализму, социализму и большевизму. К. Костаманья, консерватор-католик и убеждённый противник Джентиле, определяет фашизм как римско-католическое тоталитарное государство, которое должно полностью подчинить своей имперской задаче свободное волеизъявление своих

граждан. Д. Боттаи, министр образования фашистской Италии и один из наиболее образованных фашистских иерархов, популяризирует восприятие фашизма как «духовного государства», одухотворяющего все высшие сферы деятельности человека, вклад в поддержание «мифа о римскости» и проводит реформу, направленную на «фашизацию» итальянских школ. С. Панунцио и А. Оливьеро Оливетти оказывают воздействие на развитие синдикалистского аспекта фашизма: принятие «закона о синдикатах», «Хартии труда» (1927). Ю. Эвола призывает фашистский режим к возрождению римского язычества, настаивая на необходимости следования иерархическим и имперским компонентам политической идеологии фашизма.

Возвращаясь к актуализму 1930-х годов, нами рассмотрены социально-политические теории последователей Д. Джентиле – У. Спирито и К. Пеллицци. Спирито стал одним из основных идеологов фашистского корпоративизма – политэкономического учения, целью которого являлась реализация актуалистского принципа «единения индивида и государства». В теории «интегрального корпоративизма» Спирито предлагает переход от частной собственности к корпоративной и передачу работникам акций предприятия. Другой последователь Джентиле, К. Пеллицци, пытался совместить актуальный идеализм и учение католической церкви. Рассматривая фашизм как духовную реальность, Пеллицци внёс свой вклад в формирование доктрины корпоративизма и в осмысление «имперский миссии» Италии.

Наконец, мы обратились к крушению фашизма и началу его осмысления. Фашизм периода Сало, отбросив актуалистскую философию, сосредоточился на своём синдикалистском наследии как на идеологической доминанте. Провозгласив курс на «социализацию», Б. Муссолини, А. Паволини и Н. Бомбаччи сохранили в фашизме Сало не так много черт, характерных для диархического фашизма ventennio – национализм, вождизм, этатизм и

отрицание коммунизма. Гораздо радикальнее проявились социалистические, антикапиталистические воззрения Муссолини.

Исходя из изложенного выше, необходимо отметить следующее. Несмотря на многообразие фашистской философии, которое признавалось самими фашистами, представляется невозможным толковать её как иррационалистическую, основанную на поэтике насилия и культе крови. Первые два аспекта имели место в идеологической пропаганде фашизма, тогда как последний и вовсе не был сколь-либо свойственен фашизму до конца 1930-х годов и заключения военного союза с Германией. Более того, представляется некорректным сводить фашизм к мифологии и лишать его вполне очевидного, на наш взгляд, интеллектуального содержания. На различных этапах доктринальной эволюции доминировали зачастую противоположные друг другу силы. Наиболее ярким примером этого является экономическая доктрина фашизма – либеральная по своей сути в 1920-е годы, синдикалистски-корпоративная в 1930-е и практически социалистическая в период Сало.

Актуальный идеализм Джованни Джентиле, на наш взгляд, является несомненной философской основой «Доктрины фашизма». В нашей работе обоснованию значения актуализма как интеллектуальной основы фашизма уделено большое внимание во многом в силу того, что в предыдущих изложениях данный факт был недооценён, а в доступных и опубликованных русскоязычных работах данная тематика не рассматривалась вовсе. При этом, если рассуждать о фашизме как феномене, то переоценивать значение неогегельянской по своей сути доктрины также не следует, поскольку политическая реальность несводима к чётким формулировкам доктринальных положений. Она многофакторна, многообразна, во многом обусловлена исторически, экономически и регионально. Реальный исторический фашизм был весьма далёк от идеалистических максим актуалистской философии – как зачастую бывает в политической истории,

движение, в которое поверили многие, не оправдало ожиданий и выродилось в последние годы в опереточную диктатуру, дирижируемую достаточно посредственной по своему качеству элитой во главе с вождём, возомнившим себя «новым Цезарем», но, как показала история, крайне далёким от высших римских образцов государственного деятеля.

Вместе с тем, завершив исследование политической философии итальянского фашизма, мы можем сделать ряд теоретических выводов относительно её содержания. Следующие фундаментальные принципы политической философии фашизма мы считаем общими для всех представленных в его рамках тенденций: идеалистическая политическая онтология; фундаментальный этатизм; национализм; модернизм; корпоративизм; империализм; нормативный элитизм; самопротивопоставление либерализму, социализму и «принципам 1789 года» в целом.

Помимо перечисленных выше черт, характерных для итальянского фашизма в целом, необходимо выделить ряд моментов, вызывавших внутренние споры между фашистскими идеологами: спор о первичности национализма и этатизма, спор о фундаментальном значении актуалистской философии и доктрины католической церкви, спор о либеральном и корпоративном понимании частной собственности.

История итальянского фашизма как модернистского политического движения XX века закончилась в 1945 году[614]. Его политическая философия, основанная на принципах актуального идеализма, также принадлежит этой

---

[614] Вместе с тем, представляется важным отметить, что в 1946 году было основано Итальянское социальное движение (*Movimento Sociale Italiano*) – политическая партия, которую можно рассматривать как правопреемницу идеологии периода Сало. Просуществовав до 1995 года, M.S.I. проводила своих кандидатов в итальянскую палату депутатов на всех выборах с 1948 по 1992 годы, а также на выборах в Европарламент 1979, 1984 и 1989 годов. В 1995 году M.S.I. влилась в консервативный Национальный альянс (*Alleanza Nazionale*), возглавляемый Джанфранко Фини.

эпохе. Вместе с тем, автор данной работы смеет надеяться, что обращение к этой пока не разработанной отечественными историками философии тематике позволит выявить ряд принципов, актуальных вне времени, и позволит более объективно реконструировать и глубоко понять как историю XX века, так и некоторые проблематичные аспекты нашей политической и духовной современности.

БИБЛИОГРАФИЯ

Первоисточники на русском языке:

1. Джентиле Д. Введение в философию. СПб.: Алетейя, 2000.
2. Избранные философские произведения Джованни Джентиле; пер. с ит., вступ. ст., коммент. и указ. имен А. Л. Зорина. Федеральное агентство по культуре и кинематографии, Федеральное гос. образовательное учреждение высш. проф. образования "Краснодарский гос. ун-т культуры и искусств", Краснодарский ун-т МВД России, 2008 – 2012.
3. Кроче Б. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поэзия. СПб.: Пневма, 1999.
4. Кроче Б. Теория и история историографии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998.
5. Лабриола А. Исторический материализм и философия: Письма к Жоржу Сорелю. М.: Издательство ЛКИ, 2011.
6. Муссолини Б. Моя биография // Муссолини Б. Третий путь: без демократов и коммунистов. М.: Алгоритм, 2012.
7. Муссолини Б. Третий путь: без демократов и коммунистов. М.: Алгоритм, 2012.
8. Парето В. Трактат по общей социологии // Осипова Е.В. Социология Вильфредо Парето: политический аспект. СПб: Алетейя, 2004.
9. Сорель Ж. Размышления о насилии. М: КРАСАНД, 2011.
10. Чиано Г. Дневник фашиста. М.: Плацъ, 2010.
11. Эвола Ю. Люди и руины. М.: АСТ, 2007.; Эвола Ю. Оседлать тигра. СПб.: Владимир Даль, 2005.
12. Эвола Ю. Фашизм: критика справа. М.: Реванш, 2005.
13. Эвола Ю. Языческий империализм. М: Арктогея, 1994.

Первоисточники на иностранных языках:

14. Bottai G. Culture and Action // Griffin R. Fascism. Oxford University Press, 2009. P. 62.
15. Bottai G. Diario 1935 – 1944. Milano: Edizione BUR Storia, 2006.
16. Bottai G. The Century of Mussolini // Griffin R. Fascism. Oxford University Press, 2009, pp. 70-71.
17. Bottai G. Twenty years of Critica Fascista // Schnapp J.T. A Primer of Italian Fascism. University of Nebraska Press, 2000, pp. 185-197.
18. Carta del lavoro, 21 aprile 1927 / http://www.historia.unimi.it/sezione/fonti/codificazione/cartalavoro.pdf.
19. Corradini E. La guerra lontana. Milano: Editori Fratelli Treves, 1911.
20. Corradini E. La Patria lontana. Milano: Editori Fratelli Treves, 1911.
21. Croce B. Manifesto degli intellettuali antifascisti. Il Mondo il 1 maggio del 1925 / Papa E. P. Fascismo e cultura. Padua: Marsilio, 1974, pp. 212 – 214.

22. D’ Annunzio G. La Carta del Carnaro. Della perpetua volontà popolare // D'Annunzio G. La Carta del Carnaro e altri scritti su Fiume. Roma, Castelvecchi, 2009.
23. Gentile G. ART ET RELIGION // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 30, No. 4 (Octobre-Décembre 1923), pp. 477-496.
24. Gentile G. Genesi e struttura della società. Firenze: Editore Arnoldo Mondadori, 1954.
25. Gentile G. Introduzione alla filosofia. Firenze: G.C. Sansoni, 1952. P. 1.
26. Gentile G. La riforma dell’educazione. Discorsi al maestri di Trieste / Opere complete di Giovanni Gentile. Opere VII.
27. Gentile G. Manifesto degli intellettuali fascisti agli intellettuali di tutte le Nazioni, dai giornali italiani del 21 aprile / Papa E. P. Fascismo e cultura. Padua: Marsilio, 1974, pp. 187 - 192.
28. Gentile G. Teoria generale dello spirito como atto puro / Gentile G. Opere. III. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1987.
29. Gentile G. The Philosophic Basis of Fascism // Foreign Affairs, Vol. 6, No. 2 (Jan., 1928), pp. 290 - 304.
30. Manifesto di Verona / http://www.storiologia.it/apricrono/storia/a1943u.htm.
31. Marinetti F.T. Manifesto del futurismo. Pubblicato dal "Figaro" di Parigi il 20 febbraio 1909.
32. Marinetti F.T., De Ambris A. Il manifesto dei fasci italiani di combattimento // Il Popolo d’Italia, giugno 6, 1919.
33. Mazzini G. From a Revolutionary Alliance to the United States of Europe / Ed. S. Recchia, N. Urbinati // A Cosmopolitanism of Nations. Giuseppe Mazzini’s writings on Democracy, Nation Building and International Relations. Princeton University Press, 2009. P. 132–135.
34. Mazzini G. I collaboratori della Giovine Italia ai loro concittadini / Mazzini G. La giovine Italia. Serie di scritti intorno alla condizione politica, morale e letteraria della Italia, tendenti alla sua rigenerazione. Marsiglia, Tipografia militare di Giulio Barile, 1832.
35. Mazzini G. I doveri dell'uomo. Stabilimento tipografico Richiedei, 1872.
36. Mazzini G. Manifesto della Giovine Italia / Mazzini G. Scritti editi e inediti. Vol. 1. G. Daelli, 1861.
37. Michels R. Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy. Ontario: Batoche Books, 2001.
38. Mussolini B. La dottrina del fascismo. Roma, 1941.
39. Pellizzi C. Fascism’s Problems and Realities // Schnapp J.T. A Primer of Italian Fascism. University of Nebraska Press, 2000, pp. 95-102.
40. Rocco A. The Political Doctrine of Fascism // International Conciliation, No. 223, October 1926, pp. 389-415.
41. Spirito U. Il pragmatismo nella filosofia contemporanea. Firenze: Vallecchi, 1921.

42. Spirito U., Dreyfus D. ITINÉRAIRE DU PROBLÉMATISME // Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 8e Année, No. 2 (Avril/Juin 1953), pp. 143-154.

Литература на русском языке:

43. Антонов Д. Очерки фашизма в Италии. М., 1923.
44. Балабанова А.И. Моя жизнь – борьба. Мемуары русской социалистки 1897 – 1938. М: ЗАО «Центрполиграф», 2007.
45. Белоусов Л.С. Муссолини. Диктатура и демагогия. М.: Машиностроение, 1993.
46. Белоусов Л.С. Режим Муссолини и массы. М.: Изд-во МГУ, 2000.
47. Белоусов Л.С. Фашистский режим, рабочий класс и массовое сознание в Италии, конец 1920-х – 1943 гг. Диссер. на соиск. учен. степени докт. ист. наук. М., 1999.
48. Белоусов Л.С., Патрушев А.И. Любовь диктаторов. Муссолини, Гитлер, Франко. М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2001.
49. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М.: Канон+, 2011.
50. Вебер М. Наука как призвание и профессия. Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990.
51. Гарин Э. Хроника итальянской философии XX века (1900 – 1943). М.: Прогресс, 1965.
52. Генералов А.И. «Актуальный идеализм» Джованни Джентиле. Диссер. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. М., 1996.
53. Давыдова Г.Е. Философско-антропологические основания европейского фашизма. Диссер. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2005.
54. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
55. Димитров Г. Наступление фашизма и задачи Коммунистического интернационала в борьбе за единство рабочего класса, против фашизма // VII Конгресс Коммунистического интернационала и борьба против фашизма и войны. Сборник документов. М, Издательство политической литературы: 1975. С. 119 – 192.
56. Захаров А.В., Моисеев Д.С. Эффективность публичных коммуникаций как необходимое условие развития государства// Ценности и смыслы, №4 (32). М: 2014. С. 66 - 69.
57. Зорин А.Л. Крочеанцы в поисках субъекта истории и морали. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1998.

58. Зорин А.Л. Моральная философия итальянского неоидеализма XX века: проблема обоснования морали. Диссер. на соиск. учен. степени докт. филос. наук. Спб., 1999.
59. Зорин А.Л. Персонализм итальянских спиритуалистов XX века. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1998.
60. Зорин А.Л. Философские искания левых джентилеанцев. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1999.
61. Зорин А.Л. Философско-этические взгляды джентилеанцев первого поколения. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1998.
62. Зорин А.Л. Философско-этические взгляды крочеанцев и джентилеанцев. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 2001.
63. Зорин А.Л. Этика итальянских неоидеалистов. Проблема обоснования морали и метода. Краснодар: тип. Краснодарского государственного университета культуры и искусств, 1999.
64. Ильинский М.М. Жизнь и смерть Бенито Муссолини. М.: Вече, 2000.
65. Котов С.В. Европейский фашизм: социокультурные псевдоценности политического движения. Диссер. на соиск. учен. степени канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2005.
66. Котов С.В. Неофашизм как политический феномен современности: философско-политические истоки и концептуальный генезис. Диссер. на соиск. учен. степени докт. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2011.
67. Красин Ю.А., Комолова Н.П., Лопухов Б.Р., Мещеряков М.Т., Чубарьян А.О. О научном наследии Г.С. Филатова // Филатов Г.С. Фашизм, неофашизм и антифашистская борьба в Италии. М.: Наука, 1984.
68. Лопухов Б.Р. Борьба рабочего класса Италии против фашизма. М.: Издательство Академии наук СССР, 1959.
69. Лопухов Б.Р. История фашистского режима в Италии. М.: Наука, 1977.
70. Лопухов Б.Р. Фашизм и рабочее движение в Италии. М.: Наука, 1968.
71. Лопухов Б.Р. Эволюция буржуазной власти в Италии. М.: Наука, 1986.
72. Михайленко В.И. Итальянский фашизм: основные вопросы историографии. Свердловск: Издательство Уральского университета, 1987.
73. Михайловский А. Германия // Мыслящая Россия. История и теория интеллигенции и интеллектуалов. Под ред. В. Куренного. М: Наследие Евразии, 2009. С. 116 – 162.
74. Моисеев Д.С. Интеллектуальная история итальянского фашизма. Современные подходы // Диалог со временем. 2016. № 55. С. 194 – 207.
75. Моисеев Д.С. Ключевые особенности итальянского национализма конца XIX – начала XX веков на примере литературных и философских

работ Энрико Коррадини и его влияние на формирование доктрины фашизма// Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2016» / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2016. — 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – ISBN 978-5-317-05237-9.
76. Моисеев Д.С. Педагогическая наука в философии Джованни Джентиле// Социальная философия науки. Российская перспектива. К юбилею В.С.Степина Материалы конференции. Т.5. Секция 4. СТС – Эпистемологическая специфика обществознания; под ред. И.Т. Касавина, А.Ю. Антоновского, К.Х. Момджяна. – М: Альфа-М, 2014. С. 30 – 33.
77. Моисеев Д.С. Политическая мысль Джузеппе Мадзини// История философии, №20. М: 2015. С. 63-78.
78. Моисеев Д.С. Поэты и фашизм. Влияние Д'Аннунцио и Маринетти на становление и развитие итальянского фашизма// Философия. Язык. Культура, № 5. СПб: 2014. С. 399 – 411.
79. Моисеев Д.С. Революционный синдикализм Жоржа Сореля и его влияние на становление фашизма в Италии// Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2015» / Отв. ред. А.И. Андреев, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2015. — 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см.
80. Моисеев Д.С. Социально-политическая философия Юлиуса Эволы и фашистский режим// Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2014» / Отв. ред. А.И. Андреев, Е.А. Антипов. [Электронный ресурс] — М.: МАКС Пресс, 2014. — 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см.
81. Моисеев Д.С. Этнос. Нация. Ценности.// Вестник Российской нации, №1 (39). М: 2015. С. 251 – 259.
82. Муссолини Р. Дуче, мой отец. М.: РИПОЛ классик, 2009.
83. Нестеров А.Г. Итальянская социальная республика. Документы эпохи. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002.
84. Нестерова Т.П. Камилло Пеллицци. Интеллектуал в своей эпохе // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 26. М: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 311 – 325.
85. Нестерова Т.П. От реформы Джентиле к реформе Боттаи: образовательная политика Италии в 1920-1930-х гг. / Т. П. Нестерова // Известия Уральского государственного университета. Сер. 2, Гуманитарные науки. — 2008. — N 59, вып. 16. — С. 118-126.
86. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М: АСТ, 2005.
87. Нольте Э. Фашизм в его эпохе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001.

88. Осипова Е.В. Социология Вильфредо Парето: политический аспект. СПб: Алетейя, 2004.
89. Ридли Д. Муссолини. М.: АСТ, 1999.
90. Сандомирский Г. Закат фашизма. М., 1925.
91. Сандомирский Г. Фашизм и молодёжь. М., 1925.
92. Сандомирский Г. Фашизм. М., 1923.
93. Сахибгоряев В.Х. Фашизм как явление и концепция философии культуры. Диссер. на соиск. учен. степени докт. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2008.
94. Слободской С.М. Итальянский фашизм и его крах. М: Госполитиздат, 1946.
95. Слободской С.М. Социальная сущность фашизма. М., 1928.
96. Смит Д.М. Муссолини. М.: ИнтерДайджест, 1995.
97. Солоневич И.Л. Диктатура сволочи. Русское слово, 1995.
98. Устрялов Н.В. Италия – колыбель фашизма. М.: Алгоритм, 2012.
99. Филатов Г.С. Фашизм, неофашизм и антифашистская борьба в Италии. М.: Наука, 1984.
100. Хибберт К. Муссолини. М.: ТЕРРА, 2001.
101. Шлейермахер Ф. Герменевтика. СПб.: Европейский Дом, 2004.
102. Шпенглер О. Годы решений. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
103. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М.: Праксис, 2002.
104. Эрн В. Розмини и его теория знания. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1914.
105. Эрн В. Философия Джоберти. М.: Путь, 1916.
106. Эфиров С.А. Итальянская буржуазная философия XX века. М.: Мысль, 1968.
107. Юнгер Э. Националистическая революция. М: Скименъ, 2008.
108. Яковенко Б.В. Итальянская философия последнего времени // Логос, 1910, кн. 2. М.: Тип. «Печатное дело» Ф.Я. Бурче, С. 259 – 285.

Литература на иностранных языках:

109. Adam M. ACTUALITÉ DE ROSMINI // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 184, No. 2, PENSER? ÉCRIRE? (AVRIL-JUIN 1994), pp. 195-202.
110. Adamson W.L. Gramsci's Interpretation of Fascism // Journal of the History of Ideas, Vol. 41, No. 4 (Oct. - Dec., 1980), pp. 615-633.
111. Adler F.H. Jew as Bourgeois, Jew as Enemy, Jew as Victim of Fascism // Modern Judaism, Vol. 28, No. 3 (Oct., 2008), pp. 306-326.
112. Alfonso N.D. Bertrando Spaventa // The Journal of Speculative Philosophy, Vol. 17, No. 4 (October, 1883), pp. 430-432.
113. Amendola G. LA PHILOSOPHIE ITALIENNE CONTEMPORAINE // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 16, No. 5 (Septembre 1908), pp. 649 - 654.

114. Aquarone A. Italy: The Crisis and Corporative Economy // Journal of Contemporary History, Vol. 4, No. 4, The Great Depression (Oct., 1969), pp. 37-58.
115. Arendt H. Between Past and Future. Penguin Books, 1993.
116. Arendt H. The Origins of Totalitarianism. Harcourt, 1973.
117. Arthur Steiner H. The Fascist Conception of Law // Columbia Law Review, Vol. 36, No. 8 (Dec., 1936), pp. 1267-1283.
118. Barkley R. The Theory of the Elite and the Mythology of Power // Science & Society, Vol. 19, No. 2 (Spring, 1955), pp. 97-106.
119. Barzelloti G. Philosophy in Italy // Mind, Vol. 3, No. 12 (Oct., 1878), pp. 505-538.
120. Battaglini G. The Fascist Reform of the Penal Law in Italy // Journal of Criminal Law and Criminology (1931-1951), Vol. 24, No. 1, Century of Progress Number: The Development of Criminology in the State of Illinois during the Past Century, in the United States of America at Large and in Other Nations of the World during the Past Quarter-Century (May - Jun., 1933), pp. 278-289.
121. Bechelloni L.M. Le mythe de la romanité et la politique de l'image dans l'Italie fasciste // Vingtième Siècle. Revue d'histoire, No. 78 (Apr. - Jun., 2003), pp. 111-120.
122. Ben-Ghiat R. Fascist Modernities. Italy, 1922 – 1945. University of California Press, 2004.
123. Bernardini G. The Origins and Development of Racial Anti-Semitism in Fascist Italy // The Journal of Modern History, Vol. 49, No. 3 (Sep., 1977), pp. 431-453.
124. Bertrand C.L. The Biennio Rosso: Anarchists and Revolutionary Syndicalists in Italy, 1919-1920 / Réflexions Historiques,Vol. 9, No. 3 (Fall 1982), pp. 383-402.
125. Best H. Marx or Mosca? An Inquiry into the Foundations of Ideocratic Regimes // Historical Social Research / Historische Sozialforschung, Vol. 37, No. 1 (139), Elite Foundations of Social Theory and Politics (2012), pp. 73-89.
126. Bo Frandsen S., Zocchi A. Le città italiane fra tradizione municipalistica e gerarchia nazionale durante il Risorgimento // Meridiana, No. 33, MATERIALI '98 (NOVEMBRE 1998), pp. 83-106.
127. Bobbio N. GAETANO MOSCA E LA SCIENZA POLITICA // Giornale degli Economisti e Annali di Economia, Nuova Serie, Anno 18, No. 9/10 (Settembre-Ottobre 1959), pp. 471-490.
128. Bowler A. Politics as Art: Italian Futurism and Fascism / Theory and Society, Vol. 20, No. 6 (Dec., 1991), pp. 763-794.
129. Bruguier. I fondamenti della economia corporativa // Giornale degli Economisti e Rivista di Statistica, Serie quarta, Vol. 72 (Anno 47), No. 7 (LUGLIO 1932), pp. 502-514.

130. Brzezinski Z.K., Friedrich C.J. Totalitarian Dictatorship and Autocracy. Harvard University Press, 1956.
131. Buissière É. ÉTERNITÉ DE L'ESPRIT ET ACTUALITÉ DE LA PENSÉE DE HEGEL À GENTILE // Les Études philosophiques, No. 3, Emmanuel Lévinas (1996-2006) (Juillet 2006), pp. 383-394.
132. Buissière É. GIOVANNI GENTILE RÉFORMATEUR DE LA DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE // Les Études philosophiques, No. 4, PHILOSOPHIE ITALIENNE (OCTOBRE-DÉCEMBRE 1994), pp. 521-542.
133. Burdwood Evans V. Education in the Philosophy of Giovanni Gentile / International Journal of Ethics, Vol. 43, No. 2 (Jan., 1933), pp. 210-217.
134. Burdwood Evans V. The Ethics of Giovanni Gentile // International Journal of Ethics, Vol. 39, No. 2 (Jan., 1929), pp. 205-216.
135. Busino G. La science sociale de Vilfredo Pareto // Revue européenne des sciences sociales, T. 46, No. 140, La sociologie en quête d'une théorie générale (2008), pp. 107-132.
136. Camett J.M. Communist Theories of Fascism, 1920-1935 // Science & Society, Vol. 31, No. 2 (Spring, 1967), pp. 149-163.
137. Campbell S.L. The Four Paretos of Raymond Aron // Journal of the History of Ideas, Vol. 47, No. 2 (Apr. - Jun., 1986), pp. 287-298.
138. Carney L. Sociology in the Throes of Fascism: Parsonian Meliorism and Myths of Triumphalism International Journal of Politics, Culture, and Society, Vol. 7, No. 3 (Spring, 1994), pp. 469-483.
139. Chaix-Ruy J. PHILOSOPHIE ET RELIGION CHEZ ROSMINI D'APRES G. ROVEA // Les Études philosophiques, Nouvelle Série, 10e Année, No. 1 (Janvier/Mars 1955), pp. 114-116.
140. Ciccarelli A. Dante and Italian Culture from the Risorgimento to World War I // Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society, No. 119 (2001), pp. 125-154.
141. Cirillo R. Was Vilfredo Pareto Really a 'Precursor' of Fascism? // The American Journal of Economics and Sociology, Vol. 42, No. 2 (Apr., 1983), pp. 235-245.
142. Clark M. The Italian Risorgimento. Edinburgh: Pearson Education Limited, 2009.
143. Coli D. Giovanni Gentile. Bologna: Il Mulino, 2004.
144. Cook P.J. Robert Michels's Political Parties in Perspective // The Journal of Politics, Vol. 33, No. 3 (Aug., 1971), pp. 773-796.
145. Cook T.I. Gaetano Mosca's "The Ruling Class" // Political Science Quarterly, Vol. 54, No. 3 (Sep., 1939), pp. 442-447.
146. Coppa F.J. "Realpolitik" and Conviction in the Conflict between Piedmont and the Papacy during the "Risorgimento" // The Catholic Historical Review, Vol. 54, No. 4 (Jan., 1969), pp. 579-612.

147. Cunsolo R.S. Italian Emigration and Its Effect on the Rise of Nationalism // Italian Americana, Vol. 12, No. 1 (Fall/Winter 1993), pp. 62-72.
148. Cunsolo R.S. Libya, Italian Nationalism, and the Revolt against Giolitti // The Journal of Modern History, Vol. 37, No. 2 (Jun., 1965), pp. 186-207.
149. Curtis M. Three Against the Third Republic: Sorel, Barrès and Maurras. Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey: 2010.
150. De Felice R. Il fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici. Bari: Editori Laterza, 2008.
151. De Felice R. Le interpretazioni del fascismo. Bari: Editori Laterza, 2012.
152. De Felice R. Mussolini il duce. Gli anni del consenso. 1929 – 1936. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
153. De Felice R. Mussolini il duce. Lo Stato totalitario. 1936 – 1940. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
154. De Felice R. Mussolini il fascista. L'organizzazione dello stato fascista. 1925 – 1929. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
155. De Felice R. Mussolini il fascista. La conquista del potere. 1921 – 1925. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
156. De Felice R. Mussolini il rivoluzionario. 1883 – 1920. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
157. De Felice R. Mussolini l'alleato. L'Italia in guerra. 1940 – 1943. Tomo primo. Dalla guerra "breve" alla guerra lunga. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
158. De Felice R. Mussolini l'alleato. L'Italia in guerra. 1940 – 1943. Tomo secondo. Crisi e agonia del regime. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
159. De Felice R. Mussolini l'alleato. La guerra civile. 1943 – 1945. Milano: Il Giornale – Biblioteca Storica, 2015.
160. De Grand A. J. The Italian Nationalist Association in the Period of Italian Neutrality, August 1914-May 1915 // The Journal of Modern History, Vol. 43, No. 3 (Sep., 1971), pp. 394-412.
161. De Luise A. Le Arti and Intervention in the Arts // «RACAR: revue d'art canadienne / Canadian Art Review», Vol. 19, No. 1/2, «Art as Propaganda / Art et propaganda» (1992), pp. 123-132.
162. De Ruggiero G., Allen C.M. Philosophy in Italy // Journal of Philosophical Studies, Vol. 2, No. 6 (Apr., 1927), pp. 220-225.
163. De Ruggiero G., Allen C.M. Philosophy in Italy // Journal of Philosophical Studies, Vol. 3, No. 12 (Oct., 1928), pp. 510-516.
164. De Santillana G. The Idealism of Giovanni Gentile // Isis, Vol. 29, No. 2 (Nov., 1938), pp. 366-376

165. Deakin F.W. LE CONGRÈS DE VÉRONE (14 Novembre 1943): ET LE PROGRAMME DE LA RÉPUBLIQUE DE SALO // Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale, 7e Année, No. 26 (Avril 1957), pp. 59-66.
166. Degras J. The Communist International, 1919-1943: Documents. London, 1956, Vol 1.
167. Diggins J.P. Mussolini and Fascism: The View from America. Princeton University Press, 2015.
168. Drake R. The Theory and Practice of Italian Nationalism, 1900-1906 // The Journal of Modern History, Vol. 53, No. 2 (Jun., 1981), pp. 213-241.
169. Duggan C. Fascist Voices. An Intimate History of Mussolini’s Italy. Oxford University Press, 2013.
170. Eatwell R. Fascism: a History. New York: Penguin Books, 1997.
171. Falasca-Zamponi S. Fascist Spectacle. The Aesthetics of Power in Mussolini’s Italy. University of California Press, 2000.
172. Femia J.V. Pareto and Political Theory. Routledge studies in social and political thought, 2006.
173. GEMELLI A. CAPITALISMO E CORPORATIVISIMO: A PROPOSITO DELLA ISTITUZIONE DELLE CORPORAZIONI DI CATEGORIA // Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie, Serie III, Vol. 4, Fasc. 6 (Novembre 1933), pp. 731-734.
174. Gentile E. Fascism as Political Religion // Journal of Contemporary History, Vol. 25, No. 2/3 (May - Jun., 1990), pp. 229-251.
175. Gentile E. Fascism in Italian Historiography: In Search of an Individual Historical Identity // Journal of Contemporary History, Vol. 21, No. 2, Twentieth Anniversary Issue (Apr.,1986), pp. 179-208.
176. Gentile E. Fascism, Totalitarianism and Political Religion: Definitions and Critical Reflections on Criticism of and Interpretation // Fascism, Totalitarianism and Political Religion / Ed. by R. Griffin. London and New York: Routledge, 2005, pp. 32 – 81.
177. Gentile E. Impending Modernity: Fascism and the Ambivalent Image of the United States // Journal of Contemporary History, Vol. 28, No. 1 (Jan., 1993), pp. 7-29.
178. Gentile E. La Grande Italia. The Myth of the Nation in the 20th Century. Madison: The University of Wisconsin Press, 2009.
179. Gentile E. Politics as Religion. Princeton University Press, 2006.
180. Gentile E. The Problem of the Party in Italian Fascism // Journal of Contemporary History, Vol. 19, No. 2 (Apr., 1984), pp. 251-274.
181. Gentile E., Roche A. L'héritage fasciste entre mémoire et historiographie: Les origines du refoulement du totalitarisme dans l'analyse du fascism // Vingtième Siècle. Revue d'histoire, No. 100, Italie: La présence du passé (Oct. - Dec., 2008), pp. 51-62.
182. Georges Sorel. (1847 – 1922) / Supplement de la Revue de Métaphysique et de Morale, T. 29, No. 4 (Octobre-Décembre 1922), pp. 1-2.

183. Germino D. Italian Fascism in the History of Political Thought / Midwest Journal of Political Science,Vol. 8, No. 2 (May, 1964), pp. 109-126.
184. Gnoli G. Giovanni Gentile Founder and President of IsMEO // East and West, Vol. 44, No. 2/4 (December 1994), pp. 223-229.
185. Gossett P. Becoming a Citizen: The Chorus in "Risorgimento" Opera // Cambridge Opera Journal, Vol. 2, No. 1 (Mar., 1990), pp. 41-64.
186. Grew R. How Success Spoiled the Risorgimento // The Journal of Modern History, Vol. 34, No. 3 (Sep., 1962), pp. 239-253.
187. Griffin R. Fascism. Oxford University Press, 2009.
188. Griffin R. Gabriele D'Annunzio and Alceste de Ambris. The Regency of Fiume as the Harbinger of the New Italy / Fascism. Oxford University Press, 2009.
189. Griffin R. Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler. London: Palgrave Macmillan, 2007.
190. Gullace G. The Pragmatist Movement in Italy // Journal of the History of Ideas, Vol. 23, No. 1 (Jan. - Mar., 1962), pp. 91 – 105.
191. Haddock B. Political Union without Social Revolution: Vincenzo Gioberti's Primato // The Historical Journal, Vol. 41, No. 3 (Sep., 1998), pp. 705-723.
192. Haider C. The Italian Corporate State / Political Science Quarterly,Vol. 46, No. 2 (Jun., 1931), pp. 228-247.
193. Hausheer H. Fascism in Italy // Social Science, Vol. 8, No. 4 (October 1933), pp. 391-411.
194. Hayek F.A. The Road to Serfdom. Routledge Classics, 2001.
195. Higley J., Pakulski J. Elite Theory versus Marxism: The Twentieth Century's Verdict // Historical Social Research / Historische Sozialforschung, Vol. 37, No. 1 (139), Elite Foundations of Social Theory and Politics (2012), pp. 320-332.
196. Holmes R.W. The Idealism of Giovanni Gentile. New York: The Macmillan Company, 1937.
197. Horowitz I.L. On the Social Theories of Giovanni Gentile // Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 23, No. 2 (Dec., 1962), pp. 263-268.
198. Hutton P.H. Vico's Theory of History and the French Revolutionary Tradition // Journal of the History of Ideas, Vol. 37, No. 2 (Apr. - Jun., 1976), pp. 241-256.
199. James Gregor A. Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism. New Brunswick (USA): Transaction Publishers, 2008.
200. James Gregor A. Mussolini's Intellectuals. Fascist Social and Political Thought. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.
201. James Gregor A. Sergio Panunzio – Il sindicalismo ed il fondamento razionale del fascismo. Edizione Lulu.com, 2014.

202. James Gregor A. Totalitarianism and Political Religion. An Intellectual History. Stanford University Press, 2012.
203. Kahn P. Mythe et Réalité Sociale chez Sorel // Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol. 11 (1951), pp. 131-154.
204. Koon T.H. Believe, Obey, Fight. Political Socialization of Youth in Fascist Italy, 1922-1943. University of North Carolina Press, 2012.
205. Licata G. Il sindacalismo rivoluzionario italiano nel 1914 / Aevum, Anno 41, Fasc. 3/4 (MAGGIO-AGOSTO 1967), pp. 304-326.
206. Lien A.J. Machiavelli's Prince and Mussolini's Facism // Social Science, Vol. 4, No. 4 (August, September, October, 1929), pp. 435-441.
207. Lopreato J., Ness R.C. Vilfredo Pareto: Sociologist or Ideologist? // The Sociological Quarterly, Vol. 7, No. 1 (Winter, 1966), pp. 21-38.
208. Loria A. Obituary: Robert Michels (1876 – 1936) // The Economic Journal, Vol. 46, No. 182 (Jun., 1936), pp. 372-373.
209. Luzzatto S. Padre Pio: Miracles and Politics in a Secular Age. London: Picador, 2011.
210. Mangoni L. La crisi dello Stato liberale e i giuristi italiani // Studi Storici, Anno 23, No. 1 (Jan. - Mar., 1982), pp. 75-100.
211. Marcello F. Mussolini and the idealisation of Empire: the Augustan Exhibition of Romanità // Modern Italy, Vol. 16, No. 3 (Aug. 2011), pp. 223 – 247.
212. May J.D. Democracy, Organization, Michels // The American Political Science Review, Vol. 59, No. 2 (Jun., 1965), pp. 417-429
213. Meisel J.H. A Premature Fascist? Sorel and Mussolini // The Western Political Quarterly, Vol. 3, No. 1 (Mar., 1950), pp. 14-27.
214. Meisel J.H. Georges Sorel’s Last Myth // The Journal of Politics, Vol. 12, No. 1 (Feb., 1950), pp. 52-65.
215. Noether E.P. Italian Intellectuals under Fascism // The Journal of Modern History, Vol. 43, No. 4 (Dec., 1971), p. 630-648.
216. Noether E.P. Italy Reviews Its Fascist Past: A Bibliographical Essay // The American Historical Review, Vol. 61, No. 4 (Jul., 1956), pp. 877-899.
217. Nohlen D., Stöver P. Elections in Europe: A Data Handbook. Nomos, 2010.
218. Norling E. Revolutionary Fascism. Finis Mundi Press, 2011.
219. Ostenc M. LA GUERRE ET LE MYTHE DE LA «RÉSURRECTION» CHEZ LES INTELLECTUELS ITALIENS:Réforme morale et révolution nationale (1902-1915) / Guerres mondiales et conflits contemporains, No. 227, Dossier: Artistes et intellectuels en guerre (Juillet 2007), pp. 23-41.
220. Ostenc M. LA JEUNESSE ITALIENNE ET LE FASCISME A LA VEILLE DE LA SECONDE GUERRE MONDIALE // Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale, 24e Année, No. 94 (AVRIL 1974), pp. 47-64.

221. Ostenc M. Les étudiants fascistes italiens des années 1930 // Le Mouvement social, No. 120, Entre Socialisme et Nationalisme: Les Mouvements Étudiants Européens (Jul. - Sep., 1982), pp. 95-106.
222. Pagano T. From Diaspora to Empire: Enrico Corradini's Nationalist Novels // MLN, Vol. 119, No. 1, Italian Issue (Jan., 2004), pp. 67-83.
223. Paresce G. Problems of Italian Syndicalism / Journal of the Royal Institute of International Affairs,Vol. 9, No. 3 (May, 1930), pp. 376-383.
224. Payne S. A History of Fascism 1914-1945. The University of Wisconsin Press, 1996.
225. Pérès J. Philosophie italienne contemporaine // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 124, No. 9/10 (SEPT.-OCT. 1937), pp. 93-99.
226. Peters R. Actes de présence: Presence in Fascist Political Culture // History and Theory, Vol. 45, No. 3 (Oct., 2006), pp. 362-374.
227. Peterson T.E. Schismogenesis and National Character: The D' Annunzio-Mussolini Correspondence / Italica, Vol. 81, No. 1 (Spring, 2004), pp. 44-64.
228. Pinto J.N. Benito Mussolini, the “Red” years // Norling E. Revolutionary Fascism. Finis Mundi Press, 2011, pp. 11-26.
229. Piraino M., Fiorito S. Fascist Identity. Political Project and Doctrine of Fascism. Lexington, KY, 2013.
230. Ploscowe M. Jury Reform in Italy // Journal of Criminal Law and Criminology (1931-1951), Vol. 25, No. 4 (Nov. - Dec., 1934), pp. 576-585.
231. Porter C.F. Eric Voegelin on Nazi Political Extremism. Journal of the History of Ideas, Vol. 63, No. 1 (Jan., 2002), pp. 151-171.
232. Renauld J.-F. Quelques Livres de Philosophie Italienne // Revue de Métaphysique et de Morale, T. 27, No. 4 (Octobre 1920), pp. 517-536.
233. Riall L. Risorgimento. The History of Italy from Napoleon to Nation State. Palgrave Macmillan, 2009.
234. Ripepe E. Après karl Marx est-ce le temps de Gaetano Mosca? // Revue européenne des sciences sociales, T. 21, No. 65 (1983), pp. 135-141.
235. Roberts D.D. How Not to Think about Fascism and Ideology, Intellectual Antecedents and Historical Meaning // Journal of Contemporary History,Vol. 35, No. 2 (Apr., 2000), pp. 185-211.
236. Roberts D.D. Syndicalist Tradition & Italian Fascism. The University of North Carolina Press, 1979.
237. Roberts Greenfield K. Economic Ideas and Facts in the Early Period of the Risorgimento (1815-1848) // The American Historical Review, Vol. 36, No. 1 (Oct., 1930), pp. 31-43.
238. Romanell P. Ugo Spirito's Philosophy of Love // The Journal of Philosophy, Vol. 54, No. 7 (Mar. 28, 1957), pp. 188-193.
239. Romano S. Giovanni Gentile, philosophe du fascisme // Vingtième Siècle. Revue d'histoire, No. 21 (Jan. - Mar., 1989), pp. 71-82.

240. Roth J.J. Revolution and Morale in Modern French Thought: Sorel and the Sorelians // French Historical Studies, Vol. 3, No. 2 (Autumn, 1963), pp. 205-223.
241. Roth J.J. The Roots of Italian Fascism: Sorel and Sorelismo // The Journal of Modern History, Vol. 39, No. 1 (Mar., 1967), pp. 30-45.
242. Rouanet S.P. Irrationalism and Myth in Georges Sorel // The Review of Politics, Vol. 26, No. 1 (Jan., 1964), pp. 45-69.
243. Rubini R. The Other Renaissance. Italian Humanism Between Hegel and Heidegger. The University of Chicago Press, 2014. P. 84 – 104.
244. Salomone W.A. Statecraft and Ideology in the Risorgimento. Reflections on the Italian National Revolution // Italica, Vol. 38, No. 3 (Sep., 1961), pp. 163-194.
245. Salomone W.A. The Risorgimento between Ideology and History: The Political Myth of rivoluzione mancata // The American Historical Review, Vol. 68, No. 1 (Oct., 1962), pp. 38-56.
246. Salvadori G. Positivism in Italy // The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, Vol. 5, No. 17 (Aug. 13, 1908), pp. 449 – 453.
247. Santarelli E. Le socialisme national en Italie: Précédents et origines // Le Mouvement social, No. 50 (Jan. - Mar., 1965), pp. 41-70.
248. Santomassimo G. Ugo Spirito e il corporativismo // Studi Storici, Anno 14, No. 1 (Jan. - Mar., 1973), pp. 61-113.
249. Sarti R. Fascist Modernization in Italy: Traditional or Revolutionary // The American Historical Review, Vol. 75, No. 4 (Apr., 1970), pp. 1029-1045.
250. Sarti R. Mazzini: A Life for the Religion of Politics. Greenwood Publishing Group, 1997.
251. Scaff L.A. Max Weber and Robert Michels // American Journal of Sociology, Vol. 86, No. 6 (May, 1981), pp. 1269-1286.
252. Scarangello A. Major Catholic-Liberal Educational Philosophers of the Italian Risorgimento // History of Education Quarterly, Vol. 4, No. 4 (Dec., 1964), pp. 232-250.
253. Schnapp J.T. Fascinating Fascism / Journal of Contemporary History,Vol. 31, No. 2, Special Issue: The Aesthetics of Fascism (Apr., 1996), pp. 235-244.
254. Schuwer C. La pensée italienne contemporaine L'idéalisme actuel : Giovanni Gentile (Suite) // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 98 (JUILLET A DÉCEMBRE 1924),pp. 82-123.
255. Schuwer C. La pensée italienne contemporaine. L'idéalisme de Benedetto Croce et de Giovanni Gentile // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, T. 97 (JANVIER A JUIN 1924), pp.351-401.
256. Sciacca M.F. Le problème de l'origine des idées et l'objectivité de la connaissance selon À. Rosmini // Revue de Métaphysique et de Morale, 60e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1955), pp. 299-305.

257. Settembrini D. Mussolini and the Legacy of Revolutionary Socialism // Journal of Contemporary History, Vol. 11, No. 4, Special Issue: Theories of Fascism (Oct., 1976), pp. 239-268.
258. Skradol N. Carnival of Exception: Gabriele D'Annunzio's “Dialogues with the Crowd” // Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric, Vol. 30, No. 1 (Winter 2012), pp. 74 – 93.
259. Smith D.M. Benedetto Croce: History and Politics / Journal of Contemporary History, Vol. 8, No. 1 (Jan., 1973), pp. 41-61.
260. Smith J.A. The Philosophy of Giovanni Gentile // Proceedings of the Aristotelian Society, New Series, Vol. 20 (1919 - 1920), pp. 63-78
261. Soldani M. L’ultimo poeta armato. Alessandro Pavolini segretario del P.F.R. Milano: Societa Editrice Barbarossa, 2012.
262. Sternhell Z. The 'Anti-Materialist' Revision of Marxism as an Aspect of the Rise of Fascist Ideology // Journal of Contemporary History, Vol. 22, No. 3 (Jul., 1987), pp. 379-400.
263. Sternhell Z. The Birth of Fascist Ideology. From Cultural Rebellion to Political Revolution. Princeton University Press, 1995.
264. Stewart W.L. The Mentors of Mussolini // The American Political Science Review, Vol. 22, No. 4 (Nov., 1928), pp. 843-869.
265. Stuart Hughes H. The Aftermath of the Risorgimento in Four Successive Interpretations // The American Historical Review, Vol. 61, No. 1 (Oct., 1955), pp. 70-76.
266. Tannenbaum E.R. The Fascist Experience. Italian Society and Culture, 1922 – 1945. London/New York: Basic Books, Inc., 1972.
267. Tannenbaum E.R. The Goals of Italian Fascism // The American Historical Review, Vol. 74, No. 4 (Apr., 1969), pp. 1183-1204.
268. Tarascio V.J. Pareto: A View of the Present through the Past // Journal of Political Economy, Vol. 84, No. 1 (Feb., 1976), pp. 109-122.
269. Tarquini A. Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista. Bologna: Il Mulino, 2009.
270. Tarquini A. The Anti-Gentilians during the Fascist Regime // Journal of Contemporary History, Vol. 40, No. 4 (Oct., 2005), pp. 637-662.
271. Tashjean J.E. Mosca Revisited: Exegesis of an Elitist Argument // Revue européenne des sciences sociales, T. 10, No. 27 (1972), pp. 123-126.
272. Treves R. Idéologies politiques et jeunes generations // Revue européenne des sciences sociales, T. 17, No. 46, L'ubiquité de L'idéologie: Hommage à Raymond Polin (1979), pp. 227-233.
273. Turi G. Giovanni Gentile: Oblivion, Remembrance, and Criticism // The Journal of Modern History, Vol. 70, No. 4 (December 1998), pp. 913-933.
274. Valeri N. Trent'anni di storia politica italiana, 1915-1945. Torino: ERI, 1962.

275. Vander Zanden J.W. Pareto and Fascism Reconsidered // The American Journal of Economics and Sociology, Vol. 19, No. 4 (Jul., 1960), pp. 399-411.
276. Vittoria A. Giovanni Gentile e l'organizzazione della cultura // Studi Storici, Anno 25, No. 1, Louis Gernet e l'antropologia della Grecia antica (Jan. -Mar., 1984), pp. 181-202.
277. Vivarelli R. Il dopoguerra in Italia e l'avvento del fascismo. Napoli: Istituto italiano per gli studi storici, 1967.
278. Voegelin E. The Political Religions // The Collected Works of Eric Voegelin, volume 5. University of Missouri Press, 1999.
279. Winterton F. The Papal Condemnation of Rosmini // Mind, Vol. 13, No. 52 (Oct., 1888), pp. 622-626.
280. Wistrich R.S. Leon Trotsky's Theory of Fascism // Journal of Contemporary History, Vol. 11, No. 4, Special Issue: Theories of Fascism (Oct., 1976), pp. 157-184.
281. Wynne M. G., Marinetti Barbi L. F.T. Marinetti and Futurism // The Yale University Library Gazette, Vol. 57, No. 3/4 (April 1983), pp. 104-137.
282. Yarrow C.H. The Forging of Fascist Doctrine // Journal of the History of Ideas, Vol. 3, No. 2 (Apr., 1942), pp. 159-181.
283. Zagarrio V. Bottai: Un fascista critico? // Studi Storici, Anno 17, No. 4 (Oct. - Dec., 1976), pp. 267-271.